

SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO
DI TORINO



Direzione: Pontificio Ateneo Salesiano - Via Caboto, 27 - Torino (418)

Amministrazione: Società Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (712)

*Spedizione in abbonamento postale
Gruppo 4°*

Articoli

Eraldo Quarcello, *Peccato e castigo nella teologia cattolica contemporanea*, pag. 291.

Pietro Stella, *Giurisdizionalismo e Giansenismo all'Università di Torino nel secolo XVIII*, pag. 352.

Note e comunicazioni

Eugenio Valentini, *Spiritualità e umanesimo nella pedagogia di Don Bosco*, pag. 416.

Antonio M° Javierre, *Temas de Teología Fundamental en una obra de Dogmática*, pag. 427.

Recensioni

GIUSEPPE MAUSBACH, *Teologia Morale*, vol. I (E. Fogliasso), pag. 436; G. BATTISTA GUZZETTI, *La Morale cattolica*, 5 voll. (G. Usseglio), pag. 437; G. MARIO IANNINO, *La famiglia* (G. Usseglio), pag. 438; A. VAN DEURSEN, *Dizionario biblico illustrato* (G. G. Gamba), pag. 439; FR. MARIUS-JEAN, *L'Évangile Dominical* (G. G. Gamba), pag. 440; JEAN-PAUL AUDET, *La Didaché, Instructions des Apôtres* (G. Bosio), pag. 441; P. ENRICO ZOFFOLI, *La Povera Gemma* (A. Favale), pag. 443; DANIEL ROPS, *Storia della Chiesa del Cristo*, vol. IV, tomo I (A. Favale), pag. 444; K. BIHLMAYER-H. TUECHLE, *Storia della Chiesa*, vol. III (A. Favale), pag. 445; PIERRE RONDOT, *Les Chrétiens d'Orient* (St. Kahnè), pag. 446; P. GUÉRANGER, *L'Anno liturgico*, 5 voll. (A. Cuva), pag. 447; A. CHANSON, *Per meglio amministrare il Battesimo, la Cresima, l'Eucarestia e l'Estrema Unzione* (A. Cuva), pag. 448; CAN. BLANADET, *Rischiare la vita per Dio* (E. Valentini), pag. 449; P. VAN DER MEER, *Diario di un convertito* (G. Quadrio), pag. 450; GIOVANNI BARRA, *Presenza e pensiero cattolico* (G. Quadrio), pag. 451; FRANCIS HERMANS, *Ruysbroeck l'Admirable et son école* (E. Valentini), pag. 452; JEANNE-LYDIE GORÉ, *L'itinéraire de Fénelon: Humanisme et Spiritualité* (E. Valentini), pag. 452; JEANNE-LYDIE GORÉ, *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources* (E. Valentini), pag. 454; MAURICE CRUBELLIER, *Sens de l'histoire et religion* (E. Valentini), pag. 455; P. VITTORIO DELLA VERGINE, *Nel cuore della Chiesa. Realismo spirituale di S. Teresa di Lisieux* (E. Valentini), pag. 455; PAUL WINNINGER, *Construire des églises. Les dimensions des paroisses et les contradictions des l'apostolat dans les villes* (E. Valentini), pag. 456; FRANCESCO DELPINI, *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della Chiesa fino al secolo V* (A. M. Stickler), pag. 457; EMILIO NASALI ROCCA, *Il diritto ospedaliero nei suoi lineamenti storici* (A. M. Stickler), pag. 457; ARNALDO BERTOLA, *Corso di Diritto Canonico. La Costituzione della Chiesa* (E. Fogliasso), pag. 458; P. BONAVENTURA DA GANGI, *Gli Ecclesiastici in Italia* (E. Fogliasso), pag. 459; DIAMANTINO MARTINS, *O problema de Deus e Teoria do conhecimento* (C. A. Ferreira da Silva), pag. 460; PIETRO PRINI, *Verso una nuova ontologia* (D. Composta), pag. 462; MARIO CASULA, *Maréchal e Kant* (V. Miano), pag. 463; MICHELE SCHIAVONE, *Problemi filosofici in Marsilio Ficino* (V. Miano), pag. 464; PHILIPPE MULLER, *Itinéraire philosophique. Una introduction à la philosophie moderne* (V. Miano), pag. 465; MICHELE SCHIAVONE, *L'idealismo di M. F. Sciacca come sviluppo del rosminianismo* (V. Miano), pag. 467; MAURICE MERLAU-PONTY, *Elogio della Filosofia* (D. Composta), pag. 468; *La partecipazione dei Cattolici alla vita dello Stato Italiano* (D. Composta), pag. 469; EMILE GUERRY, *La dottrina sociale della Chiesa* (D. Composta), pag. 469; *Famille d'aujourd'hui* (D. Composta), pag. 470; FRIEDEBRICH SCHNEIDER, *La educación de sí mismo* (P. Gianola), pag. 472; ANTON WALLENSTEIN, *La educación del niño y del adolescente* (P. Gianola), pag. 473.

Segnalazioni

pag. 474.

Libri ricevuti

pag. 478.

sommario

SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

DI TEOLOGIA · PEDAGOGIA · FILOSOFIA E DIRITTO CANONICO

ANNO XX

LUGLIO-SETTEMBRE 1958

3

Direzione

**PONTIFICIO ATENEO SALESIANO
VIA CABOTO, 27 - TORINO (416)**

Amministrazione SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
CORSO REGINA MARGHERITA, 176
TORINO (725)

Nulla osta
Sac. Dott. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg.

Imprimatur
Mons. LUIGI COCCOLO, Vic. Gen.

Direttore responsabile
Sac. Dott. EUGENIO VALENTINI

OFFICINE GRAFICHE S.E.I. - TORINO, 1958
Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 64

Articoli

PECCATO E CASTIGO NELLA TEOLOGIA CATTOLICA CONTEMPORANEA

LA PENA E LA VIOLAZIONE DELLA LEGGE DIVINA

Il premio ed il castigo sono posti frequentemente in relazione a una *legge*, per garantirne e sancirne efficacemente l'osservanza.

Già nell'articolo precedente, quando si considerava la pena come esigenza dell'ordine in genere (*), appariva l'idea di legge, come quella regola che conformava le nostre azioni ad un ordine determinato.

Presentemente la legge viene studiata nel suo carattere essenziale di imperatività, che stabilisce nel soggetto l'obbligazione morale di conformarsi ad una norma di azione. Dove risiede nella legge il suo elemento vincolante? La questione, che si pone in primo luogo a proposito della legge naturale, è importante — come ce lo dimostreranno gli studi sull'argomento — anche per determinare la natura della pena che spetta a colui che si svincola dalla legge. Vedremo infatti (§ 1) che c'è la doppia tendenza a porre il principio dell'obbligazione o direttamente nella volontà imperante di Dio oppure nella sola relazione degli atti con la natura umana, riallacciando così direttamente la sanzione penale alla volontà di Dio oppure semplicemente alla mancata conformità delle azioni con le esigenze della natura.

Riguardo alla legge positiva (civile), gli Autori manifesteranno ancora una duplice inclinazione a fondare immediatamente in Dio oppure nella semplice struttura della vita sociale la potestà che ha lo Stato di obbligare in coscienza e di infliggere pene ai trasgressori della legge (§ 2).

In particolare si studieranno i fondamenti del potere punitivo nello Stato e nella Chiesa, per vedere in quale misura implichì una speciale delegazione divina (§ 3).

(*) Cfr. « Salesianum », 20 (1958), pp. 182-208.

1. Il fondamento dell'obbligazione della legge naturale e la sanzione penale

Il dibattito sulla causa formale dell'obbligazione della legge naturale non pare ancora avviarsi alla soluzione tra i filosofi ed i teologi contemporanei. I due poli estremi fra cui oscillano le opinioni (1) sono, da un lato, la dottrina che pone nella volontà divina che ordina o proibisce l'atto morale, la ragione prossima dell'obbligazione (2) e dall'altro, la dottrina di coloro i quali ritengono che oggettivamente, la forza obbligante della legge provenga dal nesso di convenienza o sconvenienza che ha un'azione con la natura umana, considerata nella totalità delle sue relazioni e soggettivamente, nella percezione intellettuale di tale nesso.

La tendenza dei primi è di ricorrere immediatamente al Governatore Divino, che garantisce l'osservanza obbligatoria della *Sua* legge, infliggendo pene, mentre i secondi fondano la sanzione della legge naturale soltanto nella natura.

Così E. GILSON non esita ad affermare che la morale tomista è una « morale senza obbligazione nè sanzione, se... si considera l'obbligazione e la sanzione come qualcosa che s'impone dal di fuori dell'atto umano per conferirgli il carattere di moralità » (3). Non si è obbligati che ad essere veramente uomini e ciò è tutto quello che Dio vuole. Ci si ingannerebbe al contrario immaginando la sanzione come un « dispositivo complementare » che determinerebbe dall'esterno la vita morale (4).

L'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction di J. Guyau suggerisce ancora a SERTILLANGES di qualificare la vera morale come una « morale senza obbligazione, cioè senza obbligazione estrinseca e come dittoriale », in cui la legge non è « il comandamento di un capo », ma « la partecipazione in noi della legge eterna », che diventa una legge immanente, conferendo alla nostra ragione un « potere regolatore autonomo » (5). Anche M. S. GILLET riconosce che Dio è l'autorità assoluta che comanda, solamente in quanto è causa efficiente della natura ragionevole (6).

Nel gruppo di questi autori dev'essere classificato ED. ELTER, che sviluppa il problema dell'obbligazione, superando i limiti di un *Compendio*

(1) Per i loro rappresentanti negli ultimi anni, cfr. LOTTIN, *Morale Fondamentale*, VII, note complémentaire, p. 202, n. 3; p. 209, n. 2.

(2) Secondo alcuni la volontà divina si esige per fondare ontologicamente l'obbligazione, senza che sia necessaria sul piano psicologico la conoscenza del Legislatore divino, mentre secondo altri si esige anche la conoscenza della volontà imperante di Dio.

(3) *Saint Thomas d'Aquin*: (Les Moralistes Chrétiens), Paris, Gabalda, 1925, p. 12.

(4) *Ibid.*

(5) *L'activité morale d'après Saint Thomas d'Aquin*, « Revue Thomiste », 33 (1928), pp. 517-518.

(6) *La morale et les morales*, Paris, Desclée, 1925, p. 218 ed in genere il capitolo: « Son caractère théologique », pp. 223-272.

di *filosofia morale* da lui scritto (7). Dopo aver sostenuto la tesi che pone la forza obbligante della legge non nella volontà divina, ma prossimamente nella stessa natura delle azioni, considerate in ordine al fine ultimo e remotamente nell'essenza divina, Elter si domanda, a proposito della sanzione della legge naturale, se, oltre a quella « intrinsecamente annessa », se ne debba riconoscere un'altra dovuta ad una istituzione di Dio, pur rimanendo, s'intende, nell'ordine puramente naturale (8). È interessante notare il diverso procedimento con cui si giunge a stabilire con certezza metafisica una sanzione interna e con una congettura probabile una sanzione esterna, effetto di un decreto positivo del Legislatore Supremo.

L'argomento metafisico si basa semplicemente sulla natura delle azioni, che necessariamente comportano od escludono il fine ultimo. Ed in questo avvicinamento o allontanamento dal fine risiede la sanzione (9).

Gli argomenti con cui l'Autore vuole indicare la probabilità di una sanzione *estrinseca* alla legge naturale si appellano alla categoria del « governo » divino, a cui si ispira — per quanto abbiamo potuto constatare — l'altra serie di Autori che pongono il principio dell'obbligazione direttamente nella volontà di Dio, quando parlano della pena dovuta alla trasgressione della legge naturale, che essi attribuiscono piuttosto all'azione diretta di Dio.

Consideriamo intanto le riflessioni che secondo Elter lasciano trasparire la *convenienza* di una sanzione esterna alla legge naturale e che ci introducono in un ordine di idee ritenute *certe* dall'altra corrente. Dio, si legge, è il sapiente reggitore del mondo, che non può comportarsi « passivamente » di fronte alla conservazione del retto ordine. Una conveniente tutela dell'ordine la si ha nel dare premi ed infliggere castighi.

In secondo luogo, sarebbe sconveniente se Dio non manifestasse « efficacemente » il suo compiacimento od il suo dispiacere verso il modo di agire degli uomini. Dio, quindi, come « santo governatore », per non mostrarsi indifferente davanti ad bene ed al male, esprimerà la sua approvazione o disapprovazione mediante premi e castighi (10).

Questo punto di partenza, che considera Dio governatore del mondo, è frequente, come si è già accennato, in quegli scrittori che fanno derivare l'obbligatorietà delle nostre azioni direttamente dal volere divino. Ricorderemo in particolare V. CATHREIN, la cui *Filosofia morale* viene spesso citata (11).

(7) *Compendium philosophiae moralis*, Romae, P.U.G., 1950, pp. 59-79.

(8) Cfr. Th. XI: « Lex naturalis intrinsece adnexam sanctionem habet, praeter quam alia, ex Dei positiva institutione, etiam in ordine mere naturali, non sine fundamento supponi potest » (pp. 102-109).

(9) *Op. cit.*, pp. 104-105. Il fine ultimo è inteso qui nel senso soggettivo di perfezione finale, beatificante il soggetto.

(10) *Ibid.* pp. 105-106.

(11) *Filosofia morale. Esposizione scientifica dell'ordine morale e giuridico* (Trad. E. Tommasi), Firenze, Ed. Fiorent., vol. I

Il paragrafo « Necessità di una sanzione sufficiente della legge naturale » raccoglie diverse argomentazioni, che hanno tutte Dio come soggetto. Fin dall'inizio leggiamo: « La legge naturale è una legge divina, che tutti gli uomini sono obbligati ad osservare. Iddio dunque, doveva usare mezzi efficaci per ottenerne o assicurarne meglio che poteva l'osservanza. E non diremmo poco sì a un regnante che promulgasse leggi, ma non adoprasse mezzi efficaci per farla rispettare? Lo stesso vale di Dio » (12). In secondo luogo, Dio non agirebbe conformemente alla Sua sapienza e bontà se lasciasse senza una speranza di ricompensa chi compie così numerosi sacrifici per osservare la Sua legge. Finalmente (13) il fine supremo della creazione che è la glorificazione di Dio non può essere realizzato dai malvagi, se non riconoscendo essi, loro malgrado, nella sofferenza, la giustizia punitiva e la maestà di Dio.

Cathrein parla anche nelle pagine successive della sanzione che « germoglia naturalmente » dalla legge naturale (14), ma essa viene sempre ricondotta all'azione diretta di Dio. « Risponderebbe forse alla bontà e alla sapienza di Dio sottoporre l'uomo ad una lotta lunga e difficile, senza assegnargli un contrappeso (*Gegengewicht*) efficace contro il male, cioè senza accordargli una sosta ed un ristoro? Siffatto contrappeso però, Dio potrebbe procurarlo unicamente *associando* — *come effetto naturale* — *diversi beni temporali all'osservanza della legge naturale e vari mali alla trasgressione della medesima*, cioè fissando una sanzione terrena » (15). L'effetto naturale di un'azione diventa *sanzione* solo in quanto è termine del decreto di Dio che vede nell'azione l'osservanza o l'inosservanza di una Sua legge, la quale attinge dal Suo solo volere la forza dell'obbligatorietà (16).

Per conciliare la scuola estrinsecista con quella intrinsecista nei riguardi

(1913) - II (1920). La sesta ed. tedesca — Leipzig, Vier Quellen Verlag, vol. I (1922) - II (1924) — rimane sostanzialmente immutata nelle pagine che ci interessano.

(12) *Op. cit.*, I, p. 465.

(13) *Ibid.*, pp. 465-466. Omettiamo due altre riflessioni meno importanti.

(14) *Ibid.*, p. 467.

(15) *Ibid.*, p. 469.

(16) Tutto ciò si confà del resto con la definizione di sanzione: « Qui per sanzione intendiamo *le pene ed i premi decretati dal legislatore per la trasgressione o per l'osservanza della legge* » (*ibid.*, p. 464). — Si noti ancora come un testo recente di etica, che difende sotto la scorta di Billot (*La providence de Dieu et le nombre infini des hommes en dehors de la voie normale de salut*, « *Etudes* », 164 (1920), pp. 392-395) la necessità della conoscenza della volontà divina per fondare l'obbligazione morale, prova l'esistenza di una sanzione per la legge naturale unicamente con una via

deduttiva, che parte da Dio: « 1) *Ex divinis attributis*. Attributa divina postulant sanctionem legis naturalis. Ergo datur. - Antec.: a) *Sapientia*, sine illa enim gubernatio divina nequirit esse suavis et efficax; b) *iustitia*, quae exigit ut praemia et poenae condigna dentur pro custodia vel violatione *suae* legis (l'ipotesi di una giustizia immutante non attuerebbe l'esigenza della giustizia?); c) *sanctitas*, quae non potest indifferenter se habere erga virtutem et vitium... quod accideret si lex naturalis sanctione non firmaretur; d) *majestas*, quae postulat ut si quis eam practice contempserit ad eamdem cognoscendam sanctione reducatur. - 2) *Ex efficacia divinae legis*. Lex sanctione destituta caret robore convenienti ad subditos fortiter impellendos ad sui observantiam. Atqui Deus sapientissimus gubernator etc. ». Cfr. I. GONZALEZ, *Ethica*: (Philosophiae Scholasticae Summa) Matriti, B.A.C., III (1952), p. 482.

dell'obbligazione della legge e della sua sanzione, qualcuno propone una distinzione fra *obbligazione perfetta* ed *obbligazione imperfetta*, che deve essere così interpretata. « *Imperfecta (obligatio)* seu improprie dicta..., ex essentia ordinis recti procedens propter necessariam connexionem quorundam actuum cum natura rationali, praebe(t) fundamentum obligationis perfectae, in quantum scl. ordo rectus exigit ut quidam actus necessario a causa superiore praecipientur vel prohibeantur propter ipsorum honestatem vel in honestatem seu propter necessitatem convenientiae vel disconvenientiae cum recto ordine observando; sic habetur quasi radix et fundamentum legis ferendae et obbligationis suscipienda, sed nondum habetur lex et obligatio proprie dicta. *Perfecta*, seu proprie dicta, quae est... necessitas... voluntati subditorum imposta per voluntatem legislatoris praecipientem vel prohibentem, ex qua habetur fundamentum proximum completum obligationis, non solum in praceptis et prohibitionibus positivis, *sed etiam in naturalibus*; nam sine lege ratio potest demonstrare quid recto ordini conforme sit vel disconforme, sed nondum habetur dictamen constringens ad accomodandas actiones illi ordini » (17).

Coloro che non ricorrono a Dio come ragione prossima dell'obbligazione, rimarrebbero così sul piano di un'obbligazione imperfetta, che nasce dai rapporti essenziali esistenti fra le cose; tali rapporti costituiscono però soltanto la necessità di imporre *ab extra* una legge, senza della quale imposizione non si ha un obbligo in senso stretto (18).

Questa dottrina non viene applicata da ZALBA al problema della sanzione. L'accostamento è fatto invece da I. GONZALEZ, che adotta la medesima impostazione. Nel caso dell'obbligazione imperfetta, in cui non è necessario il ricorso alla volontà divina, essendovi diversi motivi che la possono giustificare sufficientemente, ed es. la conformità con la natura razionale, la necessità di osservare l'ordine essenziale delle cose, la violazione della legge implica già determinate conseguenze. Troviamo l'accenno a due: il *reatus poenae* che esclude però la sua eternità ed una certa offesa da parte di Dio (*aliqua displicentia divina*).

Quando invece si passa allo stato di perfetta obbligatorietà della legge, causato dalla conoscenza della volontà del Legislatore (19), allora la legge

(17) M. ZALBA, *Theologia Moralis Fundamentalis*: (Theologiae Moralis Summa), Matriki, B.A.C., I (1952), p. 338.

(18) « Ex hac distinctione admissa fere solvit tota differentia quae est in modo loquendi quorundam auctorum cum VASQUEZ (in 1-2, d. 150, a. 3) contra plerosque alios cum SUAREZ (*De legibus*, l. 2, c. 6). Positum quidem relationibus essentialibus rerum, Deus eas cognoscit prout sunt, ideoque cognoscit v. gr. haec: *Creatura debet subiici Creatori*; hoc non facere erit deordi-

natum. Exinde tamen nondum adest obligatio (perfecta), sed necessitas dandi legem, ut obligatio adsit » (*ibid.*, n. 23).

(19) In questo punto ZALBA si distacca da LANZA, *Theologia Moralis Fundamentalis*, Taurini, Marietti, 1949, I, p. 249, che ritiene sufficiente il ricorso a Dio come a *Causa Suprema*. Zalba riconosce che in questo modo si darebbe ragione soltanto dell'obbligatorietà della legge, in quanto richiesta dall'ordine delle cose e non dalla volontà di chi la impone. Dio dev'essere per-

viene « rafforzata da una sanzione *divina* » (20). Può sembrare strana questa opposizione fra il *reatus poenae*, inteso come conseguenza di una negazione delle esigenze della natura, che implica in Dio solo una « certa » offesa (21) e la sanzione che invece è dichiarata senz'altro divina per il fatto che si riferisce alla trasgressione di un comando divino. In realtà qui non c'è che il riflesso di una precedente soluzione data al problema dell'obbligazione morale.

Osserviamo intanto che il tentativo fatto per unificare le due tendenze mediante la distinzione fra l'obbligo perfetto e imperfetto, viene generalmente respinto dalla corrente di quegli Autori, che riconoscono una vera e propria obbligazione inerente alle esigenze assolute della natura umana. Nel caso contrario — insistono particolarmente costoro — non si potrebbe più distinguere fra legge positiva e legge naturale (22). L'equivoco più grave sarebbe quello di ritenere come essenziale al concetto di legge l'elemento precettivo derivante dall'autorità di un legislatore. Non è escluso — osserva ELTER con LOTTIN (23) — che questa associazione di idee si trovi agli inizi della genesi psicologica della coscienza morale, ma la forza del precetto esteriore e quella di un obbligo intrinseco alla natura delle

ciò invocato come *Legislatore Supremo*. « ... fortasse distinguendum est inter necessitatem ordinationis quae praerequirit notitiam Supremae Causae et obligationem perfectam, quae pariter praerequirit cognitionem Legislatoris Supremi » (ZALBA, *op. cit.*, p. 441, n. 9).

(20) GONZALEZ, *Ethica*, p. 476.

(21) Non mancano autori che si rifiutano di spiegare l'obbligo della legge naturale con la sola connessione degli atti rispetto al fine ultimo (inteso come beatitudine soggettiva), perché — dicono — in questo modo non si vede come il peccato possa denominarsi « offesa di Dio ». « Quia si tantum beatitudinis possessio subjective intellectae, voluntati proponitur ut stimulus vel frenum ad actum faciendum vel omittendum, nihil de officio erga Deum debito intimatur; nunc vero offensa... consistit in subtractione aliquius honoris debiti personae. — Hoc item confirmatur ex notione ligamini voluntatis; nam simul cum ligamine vel cognoscitur Deus ut eius causa, vel non. Si non cognoscitur Deus, nulla est contra eumdem offensa. Si cognoscitur, cognoscitur certe tanquam persona summa veneratione digna. Quod si illi denegatur venerationis vel quomodolibet inhonorable, culpa committitur et poenae reatus incurritur. Caeterum... facilius pro communis hominum cognoscitur Dei offensa, quam in honestas pure obiec-

tiva et non adhuc vetita ». Cfr. N. GÜENECHÉA, *Principia juris politici*, Romae, 1939, II, p. 84.

All'obiezione che ammette un'offesa contro l'Ordinatore da parte di chi infrange l'ordine, si risponde che senza la conoscenza della volontà divina che ordina l'osservanza dell'ordine, si avrebbe solo un peccato materiale e non formale (*ibid.*, p. 90, n. 7). — V. anche CATHEREIN, *Filosofia morale*, I, p. 424.

La relazione della pena col peccato, inteso come offesa di Dio, costituisce l'oggetto della prossima parte.

(22) Per essi è insufficiente asserire che nella legge positiva il precetto divino è *libero*, mentre nella legge naturale è *necessitato* dall'ordine essenziale delle cose, perché ciò non cambia la natura del precetto come tale, ma soltanto il suo modo di essere, relativamente alla volontà di Dio. Cfr. ELTER, *op. cit.*, pp. 71-72. GÜENECHÉA invece (*op. cit.*, II, p. 92, n. 8) non ha difficoltà ad ammettere che, nel caso della legge naturale, la sua obbligatorietà dipende *e* dalla volontà *e* dall'ordine oggettivo delle azioni.

(23) ELTER, *op. cit.*, pp. 58-59. — LOTTIN, *Le Droit Naturel chez saint Thomas et ses prédecesseurs*, « Ephem. Theol. Lovan. », 1 (1924), pp. 369-388; 2 (1925), pp. 21-42; 345-366.

cose devono rimanere distinte (24), se non si vuole compromettere la diversità fra l'ordine positivo e l'ordine naturale.

Non è difficile formulare una conclusione al termine di questo paragrafo. Si è visto come alcuni per rendere obbligatorio il contenuto della legge naturale esigano prossimamente l'intervento della volontà imperante divina, mentre altri ricorrono a Dio solo come a causa remota, efficiente ed esemplare (25). Questo diverso presupposto fa sì che per gli uni la sanzione sia immediatamente collegata col Legislatore e per gli altri sia connessa con l'osservanza o l'inosservanza di quel nesso esistente fra la natura e il suo fine. Il disaccordo nel secondo punto si connette così con una classica questione disputata, che non siamo qui tenuti a risolvere.

Rimanendo ancora sul piano della natura ed entrando nella sfera sociale dei diritti che competono alla società, constatiamo che alcuni vorrebbero fondare immediatamente in Dio il potere che ha lo Stato di obbligare i suoi sudditi in coscienza e di infliggere loro delle pene. Com'è noto, questa dottrina non è unanimemente accettata. Ci soffermiamo brevemente (26) sulla discussione che ha suscitato e che fa parte del problema più generale dell'origine del potere civile.

2. Facoltà di obbligare in coscienza, potestà punitiva ed origine dell'autorità politica

Coerenti con la soluzione difesa nel problema dell'obbligazione morale, un gruppo di Autori aggancia direttamente l'autorità dello Stato a Dio (27), dicendo — sulla linea di Suarez — che Lui solo può vincolare perfettamente la coscienza dell'uomo; d'altra parte lo Stato, almeno in deter-

(24) ELTER ricorda l'osservazione di S. TOMMASO, *C. G.*, I, c. 11: « ... contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuatur, ita firmiter teneat ac si essent naturaliter nota » (*op. cit.*, p. 59, n. 42).

(25) ED. DHANIS ha parlato di un'*indole religiosa* che possiede l'obbligazione morale, riferendo la legge insita nel dinamismo interiore della creatura, all'attrazione esercitata da Dio, inteso come causa finale. Cfr. *De indole religiosa obligationis moralis*, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aquin.: (Acta secundi congressus internationalis thomisticus) 1937, pp. 454-467. L'Autore non accenna al problema della sanzione, che probabilmente verrebbe risolto come una mancata attrazione da parte di Dio, con-

comitante la resistenza che Gli oppone la volontà umana.

(26) Vengono sempre soltanto discussi gli argomenti che hanno attinenza col problema della pena.

(27) In questo punto si parla dell'origine dell'autorità come tale e non del soggetto che la possiede. Y. DE LA BRIÈRE sembra limitarsi a questo secondo problema, quando riduce a due le sentenze sull'origine del potere politico, col titolo rispettivo: 1) il potere è immediatamente conferito da Dio all'intero corpo sociale; 2) il potere è immediatamente conferito da Dio ai governanti dello Stato. Cfr. *Diction. Apolog. de la Foi Cath.*, art. *Pouvoir politique*, t. IV, coll. 86-90. La questione verte sul carattere stesso dell'immediatezza del conferimento.

minate circostanze, può imporre un obbligo di coscienza. Una tale facoltà non può quindi essere conferita direttamente che da Dio (28).

Un secondo argomento è degno di nota. Allo Stato compete la facoltà di punire i malfattori, anche con la pena di morte. Ciò implica un dominio sulla vita dell'uomo, che l'autorità umana invano cercherà in se stessa, senza una concessione speciale da parte di Dio. Del Suarez non viene più ripresa la considerazione affine alla precedente che si basa sul potere di vendicare l'ingiustizia, col ricorso al celebre passo scritturistico: *Mihi vindicta et ego retribuam, dicit Dominus* (29).

Gli esponenti più qualificati dell'altra opinione sono J. LECLERCQ e E. ELTER (30). Per comprenderla rettamente, è indispensabile una precisazione. Mentre nella teoria precedente, gli uomini unendosi naturalmente in società, non fanno che preparare la materia disponibile, atta a ricevere immediatamente da Dio la forma dell'autorità, l'altra dottrina sostiene che il potere dello Stato come forma oppure anche solo come proprietà essenziale della società, consegue immediatamente la costituzione di quest'ultima. Dio quindi è l'autore dell'autorità solo in quanto è il creatore della società.

« In tanto Dio è autore del potere, in quanto è creatore di una natura che esige la vita sociale, che a sua volta implica un'autorità. Non c'è qui nessuna azione divina distinta dalla creazione. Il potere politico viene perciò da Dio come qualsiasi altro potere, sia fisico che morale... (È da Dio che ho) il mio diritto alla vita, alla libertà...; tutti questi diritti sono ugualmente divini. Donde vengono allora le controversie interminabili sul conferimento divino del potere politico, mentre una tale questione non è mai stata posta circa gli altri diritti naturali? » (31). « Il diritto che ho alla penna con cui sto scrivendo mi è stato dato direttamente da Dio oppure tramite il venditore? Non c'è in questa materia nessun altro intervento di Dio che quello per cui egli crea. Dio è all'origine di ciascuna cosa, è la causa prima; egli è nelle cause seconde e nei loro effetti. Causa universale, egli è causa immediata di tutto, al tempo stesso che è causa mediata, perché causa delle cause seconde » (32).

(28) Cfr. SUAREZ, *Opera Omnia*, t. V, *De legibus*, L. 3, c. 3, n. 3; t. XXIV, *Defensio fidei catholicae*, L. 3, c. 2. — CATHREIN, *Filosofia morale*, II, p. 510 e recentemente GONZALEZ, *Ethica*, p. 758.

(29) *Rom.*, 12, 19. « Quartus (actus, qui videtur excedere humanam facultatem) est vindicare iniurias singulorum, cum aliqui scriptum sit: *mihi vindicta et ego retribuam dicit Dominus, Roman. 12*. Ergo signum est hanc potestatem esse divinam, alioqui potuissent homines alium modum vindicandi iniurias usurpare, quod est contra naturalem iustitiam » (*De legibus*, *ibid.*).

(30) *Le théologique et le philosophique dans la controverse sur l'origine divine du*

pouvoir, « *Ephem. Theol. Lovan.* », 6 (1929), pp. 230-244. — *Leçons de Droit Naturel*. II, *L'Etat ou la Politique*², Namur, Wesmael-Charlier, 1934, pp. 154; 165-177.

La tesi XXX del *Compendium philosophiae moralis* di ELTER (pp. 202-256) costituisce di fatto una piccola monografia sull'argomento.

(31) J. LECLERCQ, *art. cit.*, pp. 230-231.

(32) *Ibid.*, pp. 239-240. — E. GUERRERO ha colto bene la differenza fra le due posizioni, quando scrive che per gli uni Dio è causa dell'autorità come di un qualcosa che Egli solo può produrre, mentre per gli altri Dio produce l'autorità come causa prima, che non si sostituisce alle cause seconde, che

Alle istanze della sentenza contraria desunte dalle facoltà che possiede lo Stato di obbligare in coscienza e di punire, essi oppongono la loro posizione sul fondamento prossimo dell'obbligazione morale, già esaminata (33) ed affermano inoltre che il diritto di infliggere pene, compresa la pena di morte, si giustifica pienamente come esigenza del bene comune esterno della società.

Questo secondo punto merita uno svolgimento a parte, anche perchè la sua soluzione ci illumina contemporaneamente sulla natura delle pene *ecclesiastiche*, il cui fondamento viene da molti ricavato, secondo quello che si dirà, dalla natura della Chiesa, intesa come società perfetta.

agiscono anche in questo caso come cause principali, Guerrero si schiera coi primi, opponendosi esplicitamente a Leclercq e ad Elter. Cfr. *Precisiones del pensamiento de Suárez sobre el primer sujeto del poder y sobre la legítima forma de su transmisión al Jefe del Estado*, «Razón y Fe», 138 (1948) II, pp. 451-452.

Meno chiaro ci sembra il pensiero di P. MESSINEO nell'art. *Le origini trascendenti del potere politico*, «La Civiltà Cattolica», 95 (1944) III, pp. 138-147. Dopo aver detto: «Rispetto all'autorità i soggetti, che danno inizio alla vita sociale, esercitano una funzione simile a quella che i genitori esercitano rispetto all'anima: essi preparano e dispongono la materia, nella quale spontaneamente per volere del Creatore sorgerà il potere di comandare e di governare», soggiunge: «A ben guardarci dentro, la soluzione che il pensiero cattolico dà al problema dell'origine dell'autorità, non è sostanzialmente diverso da quello che lo stesso dà al problema più generale, del quale il presente non è che un aspetto particolare, circa l'origine di ogni diritto naturale. Tutti i diritti naturali e originali, appunto perchè connessi con l'essenza della persona fisica o morale e con la sua finalità intrinseca, derivano immediatamente da Dio autore della natura, e trovano in lui il loro fondamento ultimo e la loro origine adeguata. L'autorità, d'altra parte, non è che un diritto naturale e originario del corpo politico di esigere dai componenti la collaborazione necessaria all'attuazione del fine, per il quale si sono riuniti in società e quindi come ogni altro diritto scaturisce dalla medesima fonte» (*ibid.*, p. 144). E in nota è citato Leclercq.

C'è in realtà una differenza «sostanziale» fra l'intervento (immediato) di Dio nella creazione dell'anima umana e quello (mediato) che influenza sul sorgere della società umana e della sua autorità.

Quale delle due sentenze disputate fra i cattolici viene insegnata nella *Diuturnum illud* di Leone XIII? P. Messineo trova affermata esplicitamente la teoria da lui esposta, che però non è scevra di difficoltà, come abbiamo indicato. Cfr. *art. cit.*, p. 142 con le parole di Leone XIII: «Del resto, per quel che riguarda la potestà di comandare, la Chiesa rettamente insegna che essa proviene da Dio...». — Secondo LECLERCQ (*Le théologique et le philosophique dans la controverse...*, p. 238 e *L'Etat ou la Politique*, pp. 166-167) il documento pontificio insegna l'origine immediata dell'autorità da Dio, notando che «si è d'accordo tuttavia ad ammettere che i papi, emanando queste affermazioni, si limitano ad esprimere una preferenza, senza pretendere di legare i pensatori cattolici» (*op. cit.*, p. 166). La qual cosa non vale certo per ogni affermazione delle Encicliche. — ELTER invece cita la risposta di un Cardinale di Roma a Feret, che si accingeva a pubblicare in una seconda edizione *Le pouvoir civil devant l'enseignement catholique*: «(Sapien-tissimus Pontifex)... dum profunde ac copiose suum edisserit argumentum, ea duo vocabula: *immediate*, *mediate*, silentio praeterit, quo sane incedendi modo ibi non Ecclesiae filios, sed perduelles (che negavano qualsiasi dipendenza dell'autorità umana da Dio) corripi... constat» (*op. cit.*, p. 255).

(33) Cfr. ELTER, *op. cit.*, p. 248.

3. Il potere punitivo nello Stato e nella Chiesa ed il Giudice divino

Interroghiamo ora gli studiosi per sapere se lo Stato e la Chiesa debbano attingere direttamente da Dio la loro facoltà di punire.

Certo, fra lo Stato e la Chiesa intercorre la differenza fondamentale che l'uno sorge naturalmente dalle inclinazioni dell'uomo, mentre l'altra deve la sua costituzione ad un atto positivo di Gesù Cristo, che la volle come società perfetta, destinata a procurare agli uomini il raggiungimento del loro fine soprannaturale. Una volta però ammesso il libero intervento divino nell'istituzione di una società perfetta, ne consegue necessariamente che essa abbia tutto ciò che garantisce la sua conservazione ed il suo sviluppo. La potestà punitiva è compresa fra queste facoltà.

Si comprende quindi come la maggior parte dei teologi canonisti facciano premettere al commento del *Libro V* del *Codice* delle analisi sul fondamento del potere coattivo che compete alla società come tale, per applicarle in un secondo momento, senza notevoli mutazioni, alla Chiesa, di cui essi altrove dimostrano il carattere di società perfetta.

Data l'indole teologica del nostro lavoro, ci limitiamo a studiare alcuni scrittori di diritto penale ecclesiastico, dove lo sviluppo degli stessi principi di etica naturale si proietta sempre su di uno sfondo teologico. Tra i più rinomati scegliamo F. ROBERTI (34), G. MICHELS (35), F. WERNZ-P. VIDAL (36), che attribuiscono a loro volta un'importanza notevole all'opera di G. LATINI, *Juris criminalis philosophici summa lineamenta* (37).

Omettendo quello che essi scrivono contro le teorie penali incompatibili con la dottrina cattolica, si constata un'identica linea di pensiero nel negare che la cosiddetta « teoria della giustizia » possa spiegare adeguatamente la natura ed il fine delle pene inflitte dalla società (38). Il principio base di questa teoria è: *Malum meretur malum*. È il principio della « retribuzione, dell'« espiazione », secondo cui la causa intrinseca della pena è la malizia dell'atto, il suo fine diretto e primario è la vendetta o espiazione del delitto. Se, per ipotesi, la pena non fosse necessaria per il bene comune della società, dovrebbe essere inflitta ugualmente, perchè ciò lo esige la giustizia in se stessa.

Questo principio è accettato dai nostri Autori, è riconosciuto valevole nell'ordine universale morale, ma è dichiarato insufficiente e troppo vago per fondare la potestà penale della società sia civile che ecclesiastica.

(34) *De delictis et poenis*², Romae, Pont. Inst. Utriusque Juris, 1930.

(35) *De delictis et poenis*. I, *De delictis*, Lublin, Universitas Catholica, Brasschaat, De Bievre, 1934.

(36) *Jus Canonicum*. VII, *Jus poenale ecclesiasticum*², Romae, P.U.G., 1951. — Ci-

teremo i *Prolegomena*, che sono opera di P. VIDAL.

(37) Presso Marietti, Torino, 1924.

(38) ROBERTI, *op. cit.*, pp. 38-40; MICHELS, *op. cit.*, pp. 7-8; WERNZ-VIDAL, *op. cit.*, pp. 24-25; LATINI, *op. cit.* pp. 25-28.

« *Malum meretur malum*. Quid hac sententia verius? Quid humanae conscientiae conformius? Quid rectae rationi magis consentaneum? Retributionem tamen huiusmodi is reddat oportet qui scit, qui potest, qui ius habet; haud igitur humana auctoritas quae *nescit, nequit, ius non habet* » (39). L'autorità umana — si dice — è incapace di penetrare nel santuario della coscienza, non può procurare un'autentica riparazione morale non avendo a sua disposizione che mezzi materiali; non ne ha anzi nemmeno il diritto, perchè essa non è la custode dell'ordine morale come tale, ma di una sfera di questo ordine, cioè dell'ordine giuridico sociale.

Ne segue che soltanto ciò che turba l'ordine sociale può e deve essere punito dalla potestà umana. Il principio generale dell'espiazione morale dev'essere *limitato* alle sole esigenze della sfera giuridico-sociale (40).

Quest'ultima formula appare chiaramente in ROBERTI, il quale non esita d'altra parte a porre come principio fondamentale quello della giustizia. « Il fondamento della pena non può essere che la giustizia » (41). Egli trova una realizzazione assoluta del principio in Dio, la cui giustizia è il fondamento della giustizia umana. Dio trasmetterebbe questo suo potere all'uomo, non integralmente, ma soltanto in quanto è necessario al governo della società (42).

Nell'esposizione di LATINI sembra invece prevalere il principio del bene comune. Riconosciuta nelle punizioni divine una perfetta giustizia, ammesso che l'autorità applica nel proprio settore « la legge della giustizia naturale » (43), l'Autore insiste sul fatto che la pena non è legittima, se non è necessaria e questa necessità viene dedotta ultimamente dal bene comune. « ... *socialis puniendi iuris rationale fundamentum est ordinis iuridici socialis seu politici, abusu humanae libertatis laesi, indeclinabilis ex parte civilis auctoritatis restorationis necessitas* » (44). La colpa morale è senza dubbio presupposta, ma la pena non la colpisce direttamente in se stessa — questo è il compito della giustizia divina, che tende all'espiazione morale del delitto — ma si dirige contro l'effetto esterno da quella prodotto contro il bene comune della società.

Una netta distinzione fra il principio della giusta retribuzione ed il principio del bene comune è stata posta da F. HÜRTH (45). La fonte ed i limiti della potestà penale devono essere attinti dal fine proprio dello Stato, che è l'efficace protezione e sviluppo del bene comune. Questa concezione supera quella semplicemente difensiva-protezionistica, propria delle

(39) LATINI, *op. cit.*, p. 26.

(40) L'autorità umana non ha diritto di intervenire nell'ambito del diritto *privato*, se non in quanto ciò è necessario al bene comune. Cfr. WERNZ-VIDAL, *ibid.*, p. 25; LATINI, *ibid.*, p. 42.

(41) *Op. cit.*, p. 45.

(42) *Ibid.*

(43) *Op. cit.*, p. 41.

(44) *Op. cit.*, pp. 41-42.

(45) F. HÜRTH, *Die Stellung der katholischen Sittenlehre zum Strafrecht im allgemeinen und zu dem strafrechtlichen Schutz der Sittlichkeit im besonderen*. Referat gehalten auf der 7. Generalversammlung der « Kath. Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen u. Kinder », Essen, 25-27 Sept. 1928, pp. 96-132.

scuole positiviste, che pongono il fine dello Stato nella tutela dei *beni*, negando però qualsiasi vero *diritto* verso il medesimi (46).

Con questa premessa, P. Hürth afferma che per garantire il bene comune, la pena può essere inflitta con diverse finalità. Talvolta sarà necessario intimidire semplicemente le masse, spesso si tratta di proporsi un reale emendamento del colpevole *oppure* si dovrà anche applicare il principio della retribuzione e dell'espiazione (47).

Come si vede, qui non è più il principio della retribuzione che ha il primato e che viene « limitato » alla sfera sociale dalla necessità del bene comune. Quest'ultimo giustifica già pienamente da solo la ragione di essere della pena. Essa può assumere i diversi significati suaccennati, che però rimangono subordinati alla realizzazione del bene sociale.

P. Hürth conferma la sua posizione quando, nello stesso articolo, analizza in particolare l'essenza e il fine della pena. Egli riconosce che nell'infliggere un *male* si viene a ristabilire l'equilibrio, che incominciò a mancare quando l'abuso della libertà da parte del colpevole aveva provocato uno sbilancio (*Uebergewicht*) nei confronti dell'autorità della legge; ammette ancora che il carattere *sensibile* della pena ha per natura sua una finalità pedagogica individuale, nonché esemplare sociale (48). Tuttavia il primo e l'ultimo fine della pena è determinato sostanzialmente dalla necessità del bene pubblico (49).

Questo insegnamento, che riesce gradito a non pochi giuristi moderni, è in contrasto con quanto scrisse WENDELIN RAUCH, Arcivescovo di Friburgo dal 1948 al 1954, anno della sua morte (50). L'Autore lamenta innanzi tutto

(46) *Art. cit.*, p. 76.

(47) « Diese Darlegung über den Zweck der staatlichen Strafgewalt und des staatlichen Strafrechtes ist unabhängig von der weiteren Frage, wodurch nun das Strafrecht und die Strafe diesen Zweck erreichen sollen, ob das Abschreckungs- bzw. das Vergeltungs- und Sühneprinzip oder der Besserungs- und soziale Hilfsgedanke im Strafrecht geltend und bestimmt sein sollen. Letztlich bestimmd muss für das Strafrecht sein der Gedanke des wirksamen Rechtsschutzes der staatlichen Gemeinschaft und des öffentlichen Wohles gegen schuldbare Gefährdung und Verletzung. Insoweit daher das eine oder das andere Prinzip, sei es das der Abschreckung und Vergeltung, sei es das der Besserung und Hilfeleistung, unmittelbar zur Erreichung dieses Zweckes notwendig ist, insoweit wird es vom Strafrecht in Dienst genommen und zur Anwendung gebracht werden müssen » (*ibid.*, p. 77).

(48) *Art. cit.*, pp. 96-97.

(49) « Diese Wirkungen sind indes nicht

das letzte, auf das die Strafe abzielt. Wie das gesamte staatliche Strafrecht, so hat auch die öffentlich-rechtliche Strafe den einheitlichen Endzweck: Schaffung eines wirksames Schutzes der staatlichen Gemeinschaft und des öffentlichen Wohles gegen schuldbares gemeinschaftsfeindliches Verhalten. Die oben genannten unmittelbaren Wirkungen sind also als diesem Hauptzwecke untergeordnete Teilzwecke zu betrachten, die von ihm Mass und Richtung erhalten » (*ibid.*, p. 98).

(50) P. Hürth ci segnalava effettivamente di aver avuto molti consensi da parte di giuristi anche acattolici. Fu Rauch invece che in una lettera gli fece osservare di aver trascurato il nocciolo della questione, cioè il principio generale della reintegrazione dell'ordine etico.

Per il pensiero di questo Autore sul problema della pena, si tengano presenti due articoli: *Lebensrecht und Recht auf Lebensvernichtung*, Staatslexicon, III⁵, Freiburg in Br., Herder, 1929, pp. 855-871; specialmente il paragrafo « Tötung zur

che anche da parte dei cattolici ci si basi primariamente sulla verità della sicurezza del bene comune per stabilire la necessità di un sistema penale. Il vero fondamento della pena risiede nella natura dell'atto delittuoso. Esso implica la rottura di un ordine morale e giuridico assolutamente valido, trascendente gli uomini e la loro volontà. « ... es (gibt) eine über den Menschen und ihrem Belieben stehende absolut gültige Sitten- und Rechtsordnung » (51). La pena quindi è essenzialmente « reazione e risposta dell'ordine (universale) leso » (52). È questa « funzione di retribuzione » (*Vergeltungsfunktion*) che conferisce dignità e come una forma di consacrazione al giudice.

Rauch non può sfuggire alla domanda: che significa punire in nome di un ordine assoluto? L'Autore abbandona il piano orizzontale della natura delle cose, per riferirsi verticalmente e immediatamente a Dio. La pena vendicativa « viene inflitta, *per parlare concretamente*, in nome di Dio ed ogni potestà terrestre non è che una partecipazione del potere punitivo di Dio... Guardando alla pena, ed alla pena di morte soprattutto, ci si convince che la legittima autorità... non viene ultimamente dal popolo, ma da Dio... S. Paolo espone una *verità di ragione* quando scrive a proposito del potere dello Stato: "Non è invano che esso porta la spada; esso è servo di Dio, vendicatore, per punire chi fa il male" » (53).

Strafe », pp. 862-866. - *Gedanken des hl. Augustinus über die Strafe*, « Hessische Schulblätter », 42 (1930), pp. 289-293. Entrambi gli articoli sono apparsi nel volume postumo *Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie*, Freiburg, Herder, 1956, pp. 190-207; 208-215. Le citazioni corrispondono a quest'ultima edizione.

(51) Cfr. *Lebensrecht und Recht...*, pp. 189; 197-198.

(52) *Art. cit.*, p. 199.

(53) *Ibid.*, p. 200. Cfr. *Gedanken des hl. Augustinus über die Strafe*, pp. 213-214. In questa visione, partendo dalla pena si giunge all'origine divina dell'autorità. È interessante notare come qualcuno, che giustifica la potestà punitiva ricorrendo al principio della difesa del bene comune, attribuisce ugualmente a Dio come a causa efficiente la sanzione penale, procedendo *a priori* dal presupposto — dimostrato altrove — che l'autorità è di origine divina. Così A. G. PELÁEZ, *La sanción penal en la moral tomista*, « La Ciencia Tomista », 25 (1927), pp. 70-71 al paragrafo: « Causa efficiente della sanzione penale giuridica »: « Se la scienza morale e giuridica basata sulla filosofia cristiana debbono presupporre la tesi fondamentale che l'autorità viene da Dio, è giusto che ciascun ramo di tali scienze sottointenda la stessa tesi. Il

diritto penale è una di queste branchie e dal momento che si fonda in una teoria umanistica tutta la ragione di castigare, è fuori dubbio che viene eliminata la tesi suddetta... In buona filosofia morale si deve ritenere con l'Angelico Dottore la tesi contraria, e cioè che tanto il legislatore nello stabilire la pena come il giudice nell'applicarla, agiscono in virtù di poteri superiori a quello strettamente umano... I concetti di superiore e di suddito nell'ideologia tomista implicano l'investitura di un potere sovrumanico per la sua origine, quantunque umano, e molto umano, sia il suo esercizio ».

Si ricordi ancora questo tipico procedimento di SCHIFFINI, *Disputationes Philosophiae Moralis*, Augustae Taurin., 1891, II, p. 486: « Confirmatur denique haec veritas (quod politicae auctoritati ius inest debitas poenas, usque ad malefactoris necem, in delicta constituendi), et quidem maxime *a priori*, ex ipsa origine auctoritatis. Qui enim societatem gubernant, participes redundunt supremae auctoritatis, qua Deus mundum universum gubernat... Quemadmodum enim perfectiones ceterae... sunt participata quedam similitudo perfectionum divinarum...; sic etiam, quin et praecipue, id veritatem habere debet in dominio sive proprietatis, sive iurisdictionis, quo homi-

Un punto tuttavia crediamo debba essere particolarmente chiarito: Dio interviene perchè Egli fu personalmente offeso o per restaurare l'ordine universale? (54). Si può pensare infatti che l'ordine universale abbia in sè — pur ammettendo che l'abbia ricevuto da Dio nella creazione — una forma di reazione, che opprime qualsiasi scissione che lo minaccia, senza che sia necessario un nuovo atto da parte di Dio. Se Dio invece punisce direttamente, perchè è personalmente offeso dalla violazione dell'ordine, la Sua azione non sarà più quella propria del *Legislatore*, che tutela un ordine, ma rappresenterà una risposta personale all'offesa causata contro di Lui. Questo secondo aspetto costituirà l'oggetto della parte seguente.

Ritornando a Rauch, si deve dire che egli non si cura di precisare se l'azione specifica di Dio nella punizione si spieghi soltanto come esigenza di restaurazione dell'ordine oppure come richiesta di una compensazione per l'offesa personale. La frase che segue afferma le due cose contemporaneamente: «(Die Strafe) ist zuerst Sühne und Vergeltung für die gegen Ordnung und dadurch gegen Gott gerichtete vergangene Tat» (55).

La stessa domanda si pone a riguardo di quei teologi canonisti sopra ricordati, che pur ammettendo come principio prossimo del diritto penale il bene comune, parlano dell'ordine morale universale in cui vale il principio della retribuzione, che si verifica pienamente — dicono essi — negli atti della giustizia divina (56).

È il mantenimento dell'ordine universale, il quale esige che Dio infligga positivamente delle pene, oppure Egli punisce, perchè il turbamento di quest'ordine da parte del peccatore l'offende direttamente?

La questione sorge ancora a proposito della *potestà vicaria* che ha la Chiesa, relativamente all'imposizione della soddisfazione nel foro interno della Confessione. Nel contrapporre questo potere interno con quello esterno, gli Autori concordano nello stabilire questa differenza: il potere

nes perfruuntur, praesertim quum ob eam causam prae aliis creaturis ad Dei imaginem effecti esse dicantur... Deus autem sic mundum gubernat, ut sit sapientissimus simul legislator et iustissimus vindex. Ergo utrumque in proprio ordine et pro suo modo imitari debet gubernatio civitatis principibus a Deo commissa ».

(54) L'ordine universale si distingue dall'ordine individuale e dall'ordine sociale ed abbraccia l'insieme degli esseri finiti nelle loro reciproche relazioni. Dicendo « reciproche » si prescinde dalle relazioni che le creature hanno con Dio. Tutto quello che altera queste relazioni (bestemmia, odio contro Dio, ecc.) rientra immediatamente nel concetto di *offesa* di Dio, che verrà studiato a parte. In questa parte si considera Dio come Reggitore dell'Universo, in quanto

ne presiede il « buon funzionamento ». Il fatto che la violazione dell'ordine implichi anche un'offesa di Dio, non impedisce che vi siano due ragioni distinte per provare l'esistenza della pena vendicativa, considerando il peccato rispettivamente come offesa di Dio e come violazione dell'ordine, di cui Dio viene concepito il Governatore.

(55) *Lebensrecht und Recht...*, p. 200.

(56) ROBERTI, *De delictis et poenis*, p. 45. - LATINI, *Juris criminalis philosophici summa lineamenta*, p. 39: « Et rectum quidem omnino, ... atque undique verum poenaltatis in abstracto consideratae ea (doctrina de iustitia retributiva) conceptum exhibet; facile tamen videre est per ipsam conceptum delineari punitionis divinae, non vero iuris puniendi, quod humanae auctoritati competere possit ».

penale proprio della Chiesa, appunto perchè suppone la lesione dell'ordine sociale esterno, castiga il delitto principalmente come violazione di questo ordine, mentre il potere vicario che si esercita nel Sacramento della Confessione ha per oggetto le relazioni dei *singoli* in quanto tali *con Dio*. In questo caso essi parlano per lo più di una potestà che ha il Sacerdote di imporre un atto penoso, per vendicare l'*offesa* di Dio (57), aggiungendo l'affermazione generica che l'ordine universale morale implica l'azione punitiva di Dio (58).

Da quanto fu esposto in questi ultimi due paragrafi, si possono verificare due tipi di interventi punitivi attribuiti a Dio, concepito come Legislatore.

Il primo consiste nel fare discendere immediatamente da Dio la stessa potestà di infliggere pene ai membri di una società, sia civile che ecclesiastica.

Il secondo implica il ricorso a Dio, non come a fonte prossima della autorità, che viene collocata nelle stesse esigenze interne della vita esterna sociale, ma come causa dell'ordine universale. Questa seconda posizione — dicevamo — richiede un'ulteriore precisazione: se nell'ordine universale si include la relazione di tutte le cose a Dio, di modo che una qualsiasi loro (libera) deordinazione venga concepita come offesa di Dio, la pena sarà intesa come riparazione dell'offesa personale di Dio. Questo aspetto tuttavia non sembra consideri Dio formalmente come autore e custode dell'ordine. Si tratta invece di sapere se la stessa conservazione dell'ordine generale implichì necessariamente un'azione penale che proceda *ab extra* dal Governatore Supremo, oppure non siano sufficienti quelle reazioni normali che si producono sul piano ontologico, psicologico e morale nell'interferire delle diverse cause create. Questa supposizione fu già di-

(57) Cfr. MICHELS, *op. cit.* p. 20; ROBERTI, *op. cit.* p. 47. - Anche CATHREIN, *Filosofia morale*, II, p. 711, distingue l'ordine morale dall'ordine sociale, dicendo che nel primo la colpa è considerata come offesa di Dio.

Coloro che, pur non negando la funzione vendicativa della pena, pongono come fine *essenziale* della pena ecclesiastica l'emendamento del peccatore, accentuano meno i diritti di Dio offeso, mettendo invece in rilievo la *santificazione* del fedele, a cui viene principalmente destinata la pena. Non sono molti però gli Autori di questi ultimi anni che condividono questa idea. Fra questi F. CAPPELLO, *De censuris*⁴, Augustae Taurinorum, Marietti, 1950, pp. 2-3. - W. ONCLIN sostiene che questa

sia la tesi di S. Tommaso e di alcuni canonisti medievali. Cfr. *De grond en het doel van de straf*, « Ephem. Theol. Lovan. », 11 (1934), pp. 792-812. La maggior parte degli Autori moderni, fra cui quelli citati, ritengono che fine primario della pena ecclesiastica sia la restaurazione dell'ordine sociale. Cfr. ROBERTI, *op. cit.*, pp. 246-250.

(58) LATINI, *op. cit.*, p. 39: « Ex quo patet ordinem moralem per se et absolute acceptum relationes tantum attingere inter hominem *individuum* et Creatorem, ideoque protectionem ordinis moralis puri et absolute accepti eiusque violati restauracionem Deo dumtaxat competere ». — MICHELS, *op. cit.*, p. 16.

scussa anteriormente, quando si studiava la pena come reintegrazione dell'ordine in genere.

La dottrina in questione allora, in quanto si appella a Dio come causa dell'ordine universale, rientra nell'articolo precedente e in quanto parla di una violazione della legge divina che offende il Legislatore, costituirà l'oggetto delle pagine seguenti.

Riuniamo intanto queste conclusioni con gli altri dati che ci offre la prima parte di questo studio.

CONCLUSIONI

Nessuna legge può essere violata impunemente. Su questo fondo comune si sono mossi gli Autori studiati nelle pagine che precedono.

Qual'è l'atteggiamento del Legislatore divino rispetto all'osservanza od inosservanza delle Sue leggi? Una diversa soluzione di una questione fondamentale dà origine a differenti sistemazioni.

Il problema riguarda la natura della *legge divina eterna*. Per alcuni essa è soltanto l'archetipo, l'esemplare delle cause create, che l'*intelletto* divino coglie come imitazioni possibili della sua essenza. L'obbligatorietà delle azioni è prima di tutto *vista* come una conseguenza necessaria della natura delle cose (59) e l'autorità che comanda, come la voce che esprime le esigenze oggettive degli esseri.

Per altri la legge eterna è concepita primariamente come volontà. Prevale una volontà di comando e di assoggettamento, che assicuri il dominio del Signore sulle creature. La legge obbliga, perchè Egli lo vuole. Egli punisce, perchè fu trasgredito un *Suo* ordine. Si riaccende così l'antico conflitto fra l'intellettualismo e il volontarismo, che tuttavia non è necessario comporre in questo momento.

Osserveremo soltanto — relativamente alla *questione dell'obbligazione della legge naturale* — che non ci pare possibile mantenere la distinzione fondamentale fra legge positiva e legge naturale, da parte di coloro che pongono la forza vincolante di questa legge nella volontà precettiva divina. È la difficoltà mossa, fra gli altri, da ELTER e da LORRIN. All'obiezione, secondo cui nella natura si può leggere soltanto una conformità delle azioni con la norma della moralità e non un'autentica obbligatorietà, essi rispondono facilmente che la retta ragione può scorgere, senza appello alcuno ad un comando divino, un nesso necessario che hanno determinate azioni con l'interno finalismo della natura. Da parte nostra concludiamo che si deve almeno riconoscere la *possibilità di un'altra via* per garantire l'osser-

(59) E nel piano della soprannatura, come conseguenza necessaria del fine soprannaturale, liberamente voluto da Dio.

vanza della legge naturale: è la minaccia di una pena inerente alla sua stessa violazione, senza necessariamente ricorrere a Dio, che corrobora il suo precezzo con una sanzione positiva.

Trasportandoci dal problema della legge naturale e dei suoi rapporti con la legge eterna, a quello delle leggi positive, la concezione volontarista — oltre all'affermazione universalmente ammessa di un necessario intervento della volontà nell'imporre una *determinata* legge fra tante ugualmente ammissibili (60) — fa discendere immediatamente dall'autorità divina qualsiasi diritto da parte dell'autorità umana di obbligare la coscienza dei sudditi e di imporre delle pene ai trasgressori dell'ordine.

In una visione intellettualista invece, s'impone la necessità del bene comune: questo solo giustifica le stesse facoltà di obbligare in coscienza e di punire, senza che si richieda una speciale investitura divina. Questa dottrina si è andata sempre più affermando in questi ultimi anni, come abbiamo visto. LATINI, ROBERTI, MICHIELS, WERNZ-VIDAL, LECLERCQ, ELTER ritengono che la struttura interna del vivere sociale fondi da sola l'esigenza di un'autorità che coordini efficacemente la volontà dei singoli nel raggiungimento di un bene comune. Ed il delinquente — quando lo esiga ancora il bene comune — dovrà soggiacere ad una pena (61).

Non abbiamo difficoltà contro questa posizione, non sapendo anzi quale argomento decisivo si possa portare in favore di un ricorso alla Causa Ultima, quando si cerca soltanto una causa prossima degli elementi costitutivi della società.

Si noti tuttavia che la tendenza a stabilire una relazione fra la giustizia umana e quella divina, mentre è essenziale alla teoria che attinge immediatamente da Dio il potere, non è assente, come si è constatato, anche nella teoria diffusa più recentemente. Si è visto come in ROBERTI la giustizia punitiva umana riflette la giustizia divina; LATINI, pur accentuando l'esigenza del bene comune, dirà che il punire un delinquente non è che l'applicazione particolare del principio generale della giustizia. HÜRTH invece scinde più chiaramente il principio del bene comune da quello della retribuzione, dicendo che quello da solo garantisce il fondamento del potere penale dello Stato, mentre il principio della retribuzione, al pari di quello dell'intimidazione e della correzione del delinquente, sono «fini parziali subordinati» a quello della protezione del bene comune. Aggiun-

(60) S. Tommaso, secondo quanto osserva E. JOMBART, coincide con Suarez, in quanto afferma che una legge positiva è il frutto di una *libera* decisione del legislatore, che sceglie un mezzo *particolare* in vista del bene comune. Cfr. *Le «volontarisme» de la loi d'après Suarez*, «Nouv. Rev. Théol.», 59 (1932), pp. 34-44; spe-

cialmente pp. 42-43.

(61) Ciò viene pure sostenuto nella dissertazione di M. THERESA ROONEY, *Lawlessness, Law, and Sanction*, Washington, Catholic University, 1937. L'idea che la sanzione sia richiesta anche dall'ordine universale è solo accennata: pp. 22-23.

giamo qui il pensiero di M. THIÉFRY, il quale dopo aver ricordato le formule che parlano del carattere espiatorio delle pene « senza alcuna considerazione del bene altrui, né pubblico né privato » (62), ritiene personalmente che il senso *vendicativo* della pena si trovi incluso nella sola necessità di difendere il bene sociale.

Si domanderà: che cos'è l'ordine *sociale*, se non una parte dell'ordine *morale*? L'affermazione è indiscutibile presso tutti i cattolici e Thiéfry stesso non può evitare di scrivere che la giustizia penale ha per oggetto « la riparazione di un torto morale, in quanto si manifesta socialmente » (63).

Se quindi le affermazioni che riferiscono la giustizia umana a quella divina vogliono significare soltanto la partecipazione dell'ordine politico a quello etico, che riflette a sua volta la sapienza eterna di Dio, sono pienamente accettabili. Ma, a nostro giudizio, un altro significato è latente in queste dichiarazioni; ed è quello che attribuisce alla conservazione dell'ordine universale da parte di Dio la necessità di pene inflitte *ab extra* contro i peccatori. Ora questo non è ancora provato. Ammettiamo pure che sia un principio *per se notum* che *malum meretur malum*. Il principio si verifica già, a nostro parere, in quelle pene che risultano necessariamente connesse con la colpa. Se per la vita sociale terrestre si richiede — e di ciò siamo del tutto convinti — una pena positiva come protezione efficace del bene comune, non risulta ancora, in base alla sola analisi delle pene sociali, come siano necessarie delle pene positive nel governo divino del mondo.

Ciò che è stato detto per la potestà penale civile, vale anche per quella ecclesiastica. Se, in questo caso, si deve presupporre un atto totalmente gratuito da parte di Gesù Cristo che ha fondato in un dato momento della storia la Chiesa, il fatto che essa sia costituita come società perfetta implica necessariamente, secondo gli Autori ricordati, il diritto di esercitare una potestà coercitiva contro chi lede il suo bene sociale.

La Chiesa esercita però anche un potere vicario sul singolo fedele, in particolare nell'imposizione della soddisfazione nel Sacramento della Penitenza. Abbiamo già indicato sufficientemente come, presso i teologi, l'atto penoso intimato al penitente viene presentato simultaneamente come atto di riparazione per l'offesa personale fatta a Dio — in contrapposizione all'effetto del delitto come tale, che colpisce il bene comune — e come riparazione dell'ordine universale.

Ora ripetiamo che invocare direttamente Dio a tutela dell'ordine universale suscita i problemi discussi nell'articolo precedente, a meno che non si parli della violazione di quest'ordine, in quanto *offesa di Dio*. Ma sulla pena richiesta come riparazione dell'offesa, c'intratterremo nelle prossime pagine.

(62) *La justice doit-elle cesser de juger et de punir?*, « Nouv. Rev. Théol. », 73 (1951), pp. 478-481.
(63) *Art. cit.*, p. 480.

LA PENA E LA RIPARAZIONE DELL'OFFESA DI DIO

La pena non è invocata soltanto per reintegrare un ordine oggettivo o per sancire una legge; essa viene pure introdotta nelle relazioni più personali ed intime fra le persone, quando il loro rapporto sia stato turbato ed esse abbiano deciso di rappacificarsi nuovamente. C'è sempre in questa ripresa di relazioni un alcunchè di *penoso*. Si deve parlare anche di un elemento *penale* che la persona offesa ha diritto di richiedere all'altra, per risanare e soddisfare l'oltraggio ricevuto?

Nel nostro problema è implicata, è vero, una nuova dimensione: uno dei termini è Dio e le esigenze dell'analogia dovranno essere severamente rispettate. Tuttavia avrebbe una grande importanza l'esplorazione psicologica, prima, ed una retta interpretazione filosofica e teologica, poi, di quelle tensioni che costituiscono gli stati di discordia e di avversione fra due soggetti umani. Non conosciamo lavori di tal genere, che si basino sullo studio del fenomeno « offesa » e giungano ad illuminare il mistero del peccato che offende Dio (1).

Negli Autori che stiamo per analizzare abbiamo trovato piuttosto una diversa posizione iniziale nel fissare l'atteggiamento di Dio verso la creatura. Molti colgono nel loro rapporto con Dio l'infinita distanza che ci separa da Lui: Dio è l'essere infinitamente *superiore*, che *eccelle* sopra tutto, che si impone con la sua *maestà*. Dio è il « tremendo », cui si deve primariamente riverenza e sottomissione. Onorarlo significa anzitutto riconoscere la sua grandezza trascendente ed incommensurabile. Questa è la vera *laus*; mentre la *gloria* di Dio viene presentata come la sfolgorazione della sua potenza, che rende attoniti e stupiti.

In questa visione Dio viene offeso principalmente nel suo *onore*, perché è venuto a mancare il debito riconoscimento della sua eccellenza. Per il fatto che il peccatore ha minimizzato la dignità di Dio, preferendo se stesso a Lui, dovrà dedurre qualcosa da sè, colpendo in qualche modo la sua integrità, dovrà infliggersi una privazione, una pena che compensi quello che fu tolto a Dio.

Secondo un'altra prospettiva, la finitezza della creatura più che contrapporsi all'infinitezza di Dio, davanti a cui deve umiliarsi, è celebrata con esul-

(1) M. NÉDONCELLE avverte anch'egli l'insufficienza delle indagini compiute: « ... si la passibilité abaisse Dieu au rang d'une créature malheureuse, l'impossibilité dont on le gratifie trop souvent l'abaisserait davantage encore, jusqu'à l'étiage du l'oubli ou de l'incompréhension. Ni l'un ni l'autre de ces anthropomorphismes n'est recevable. Dieu n'est pas larmoyant et il n'a pas non plus la suffi-

sance d'un tyran satisfait. C'est en-haut qu'il faut chercher. Malheureusement la phénoménologie de la sensibilité fine n'a jamais été tentée: nous manquons tout à fait de mots pour parler de la compassion divine, puisque nous n'en avons même pas pour désigner les nuances de notre esprit ». *La réciprocité des consciences*, Paris, Aubier, 1942, pp. 284-285.

tanza come il frutto di un dono dell'amore di Dio. Dio è amore. Il peccato Lo offende soltanto nella sua volontà di comunicarsi alle creature. Dopo il peccato. Egli attende unicamente che l'ostacolo venga rimosso. Ai suoi occhi conterà esclusivamente il grado attuale di carità, che compensa adeguatamente il passato.

Il duplice orientamento, in cui si potrebbe trovare come motivo dominante rispettivamente l'onore e l'amore, viene messo in evidenza da L. RICHARD, quando presenta i due aspetti complementari del mistero della Redenzione. Egli distingue fra *carità* e *gloria*. « Secondo la prima visuale, tutto si spiega col dono della carità divina; nella seconda, tutto si può esprimere con un ordine di giustizia, con ciò che è dovuto a Dio, perché la creatura intelligente si conforma alle esigenze divine, è nell'ordine, nella giustizia... » (2). Vedremo presto come l'Autore sintetizzi i due termini.

I PP. Z. ALSZEGHY e M. FLICK hanno dimostrato recentemente con una serrata documentazione biblica e patristica come Dio riunisca in sè e si manifesti non solo come potenza tremenda, ma allo stesso tempo come dolcezza e bellezza che affascina e come bontà che si dona; tutto ciò si integra in un identico concetto di *gloria*, che permette così la conciliazione delle due formule apparentemente opposte che indicano il fine della creazione: Dio crea il mondo *per comunicare la sua bontà* e la creatura partecipando di essa *glorifica* ed esalta le perfezioni divine (3).

È precisamente per l'accentuazione dell'uno o dell'altro di questi motivi mantenuti fusi dagli Autori in una stessa realtà (4), che abbiamo visto sottolineata o sottovalutata l'esigenza da parte di Dio di riparare il suo onore e la sua superiorità offesi dal peccato.

Di qui la triplice divisione di questa terza parte, conforme ad uno schema che, ad ogni modo, non potrà alterare il pensiero dei teologi. Precederà un gruppo di pensatori che mettono in rilievo il peccato come lesione dell'onore di Dio (§ 1); seguono altri che concedendo il primato all'amore, ritrovano in questo l'esigenza di una giustizia punitiva variamente intesa (§ 2); infine ascolteremo coloro che, ancora in nome della carità, sembrano escludere ogni traccia di pena vendicativa (§ 3).

(2) *Le dogme de la Rédemption*, Paris, Bloud et Gay, 1932, pp. 157-159; 186-188.

(3) Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Gloria Dei*, « Gregorianum », 36 (1955), pp. 361-390.

(4) P. Alszehy ha affermato precedentemente l'appartenenza degli atti di rispetto e di ammirazione all'atto di amore. Cfr. *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura*, Roma, 1946, *passim* e pp. 79-80 dove si contrappone al pensiero di S. Bonaventura l'opposizione fra la riverenza dovuta all'eccellenza

onnipotente di Dio e l'amore della sua bontà, implicata nelle definizioni di « *Anbetung* », « *Kultus* », « *Gottesverehrung* » del *Lexicon für Theologie und Kirche*, che esprimono d'altronde il pensiero più comune. Per S. Bonaventura e per l'Autore, oltre all'amore di « *benevolenza* » e di « *concupiscenza* », c'è anche un amore di « *riverenza* » (*Liebe der Ehrfurcht*). *Op. cit.*, p. 82. — Sull'eccellenza come motivo dell'onore in S. Tommaso, cfr. A. G. PELLÁEZ, *Teoría del honor en la moral tomista*, « *La Ciencia Tomista* », 31 (1925), p. 10.

1. La pena richiesta dall'onore divino offeso

In un'esposizione volutamente semplice e lineare del dogma della Redenzione, Ed. HUGON ritorna nell'ultimo capitolo della sua opera (5) su alcuni concetti fondamentali, che non devono essere abbandonati. L'idea di soddisfazione penale è uno di questi.

All'origine della pena, c'è « tutta una metafisica sublime » (6) che ne postula l'esistenza. L'argomento metafisico è quello dell'ordine, che è stato oggetto del primo articolo, ed è tratto dal passo della *Summa I-II* 87, 1, anch'esso già considerato. Parafrasando il brano tomista, Hugon inserisce un particolare: « ... poichè il peccatore, insorgendo contro Dio, ha voluto mettere l'Altissimo in qualche modo al livello del nulla, merita di essere lui stesso abbassato da una pena che costituisca una specie di annientamento » (7); la sua natura deve essere « spezzata, frantumata, ridotta al nulla, per il fatto che Dio, secondo il giudizio e la scelta del peccatore, è stato messo al di sotto del creato » (8).

Da questo punto di partenza, l'Autore giungerà ad affermare che l'espiazione penale importa una certa immolazione (reale od equivalente) che deve essere un segno della dipendenza di fronte a Dio « soprattutto nell'ipotesi dell'offesa » (9). Con ciò P. Hugon vuol prendere posizione nel problema dell'essenza del sacrificio. Pur dovendo prescindere dalla questione, che non è pertinente con questo lavoro, non dev'essere passata sotto silenzio l'investigazione di M. DE LA TAILLE sulla natura del sacrificio propiziatorio, che si basa fondamentalmente sulla necessità di riparare l'onore di Dio offeso col peccato (10).

Le prime pagine del *Mysterium Fidei* accentuano chiaramente, a dire il vero, l'Amore infinito di Dio. L'atteggiamento fondamentale dell'uomo di fronte a Dio non è suggerito dalla Sua onnipotenza, ma dalla Sua « Bontà

(5) *Le mystère de la Rédemption*⁴, Paris, Téqui, 1922. Questo capitolo appare per la prima volta in questa edizione. Il libro non ha avuto in seguito altre modifiche ed è giunto alla nona edizione.

(6) *Op. cit.*, p. 270.

(7) *Op. cit.*, p. 272.

(8) *Op. cit.*, p. 275. Nei due capitoli precedenti, secondo e terzo, dedicati alla Redenzione come soddisfazione, è assente questa considerazione, come non appaiono altri motivi per giustificare la soddisfazione penale come tale, essendo l'Autore preoccupato di dimostrare la necessità di una soddisfazione *infinita*. La letteratura teologica tradizionale ha studiato molto di più questo punto e la *vicarietà* della soddisfazione di Cristo, che non la soddisfazione in sè.

(9) *Op. cit.*, p. 281. È in questa occasione che l'Autore parla del peccato come di un voler « mettersi al posto di Dio », « detronizzare il Re sovrano, decretare il suo decadimento, e, implicitamente, la sua morte ». Si tratta insomma di un attentato contro la Maestà infinita di Dio » (*Op. cit.*, pp. 105-106). — Questa visione del peccato come volontà di distruggere Dio, sviluppata con particolare ampiezza dai Salmanticensi, non si trova in S. Tommaso. Così dichiara A. VAUGHAN, *The Nature and Necessity of Satisfaction according to the Mind of St. Thomas Aquinas*, Tesi Pont. Univ. Greg., 1954 (dattiloscritto p. 70).

(10) Cfr. *Mysterium Fidei*⁵, Parisiis, Beauchesne, 1931, *Elucidatio I*, Caput I: « De sacrificio in genere », p. 3 sqq.

e Amabilità sussistente, che chiama tutto a sè»; l'obbligo di sottomettersi alla Sua volontà è «la stessa Bontà divina, degna di essere amata e sovramatata... (ed) il fondamento di ogni dovere è il merito della divina bontà» (11).

L'Autore respinge energicamente coloro che vorrebbero porre alla radice dell'atto religioso il riconoscimento del «dominio» di Dio, che estendendosi sulla vita e sulla morte, dovrebbe incitare l'uomo alla distruzione di sè; e poichè ciò non è lecito, l'uomo esteriorizzerebbe questa sua volontà su di un oggetto esterno, che distrugge (12).

Nell'ipotesi del peccato, purtroppo verificatasi, il quadro si oscura. L'uomo diventa esoso davanti a Dio e l'onore divino manifesta un diritto urgente. Conviene seguire piuttosto analiticamente il pensiero dell'Autore, per cogliere l'aspetto vendicativo della pena, assai frammisto a considerazioni che ne rivelano l'aspetto medicinale.

Il principio è il seguente: «Postquam homo enim peccator Deo exsistit exosus offenso, necesse fuit ut delatus honor omnis Deo, oblatumque donum, esset per prius testificativum paenitentiae, atque reparacionis vel compensationis alicuius exhibitivum... (Peccator) opus habet juris divini laesi damna resarcire. Nec delebitur iniuria, aut fiet ex facto infectum, nisi compensatione exhibita pro male facto condigna» (13). Di che genere è la compensazione? Si potrebbe pensare che si tratti della sola contrizione o di una compensazione di indole morale, non penale. L'Autore comunque procede, fissando l'attenzione sulla dignità della compensazione ed afferma che essa è proporzionata al grado di amore. Questo a sua volta si fa tanto più grande, quanto più aspra è la difficoltà da superare. Il ragionamento, come si vede, inclina verso la funzione pedagogica della pena, ma l'Autore si affretta a porre una prima affermazione del concetto di pena vendicativa. «Quo (actu doloso amoris) etiam fiet, ut non solus reatus noxae (seu offensae seu iniustitiae, seu culpae) compensatione facta redimatur, sed et satisfactione exhibita debitum poenae extinguatur». E a togliere ogni dubbio sul suo aspetto vendicativo, ora viene pronunciato anche il termine: soddisfacendo per il peccato, «ultione judicis praecoccupata, suppletur ab ipso reo exercitium poenae vindicativae».

De la Taille ritorna però subito all'idea di pena, come stimolo per l'affermazione della carità. «Ex praemissis jam appetet quantae sint in propitiando

(11) «... officium latriae, ultimo refunditur, non in omnipotentiam divinam, qua Deus tenet omnia in esse, sed in **BONITATEM** seu **AMABILITATEM** subsistentem, quae omnia vocat ad se... Utique... quaestio oritur, cur debeamus voluntati divinae, si imperet, obsequi. Porro responsio est: quia Deus est Bonitas, ex sese digna quae amerit, atque superemetur. Fundamentum igitur totius officii est **MERITUM DIVINAE BONITATIS**» (*Op. cit.*, p. 4, n. 1). E poco prima:

«Quare nos... non rationem sacrificii latructici vitae hominum *inimicam* expoliemus, sed *amicam...* » p. 3, n. 1).

(12) *DE LA TAILLE* (*ibid.*) dice che «multi recentiores» sono di questo parere. Hugon è fra questi ed anch'egli pensa di essere con la maggioranza dei teologi. Cfr. *Le mystère de la Rédemption*, pp. 104-105.

(13) *Myst. Fidei*, p. 9. Per le citazioni che seguono, *ibid.*

partes sive *mortis* sive *doloris* ex caritate obeundi: si quidem nil magis repugnat appetitui naturali hominis, etiam integri, quam aut pati aut mori, nec proinde *caritati campum aperit victoriae* ampliorem aut nobiliorem ».

E finalmente, la stessa mortificazione viene presentata come antidoto contro il pullulare dei peccati della carne, che cerca di signoreggiare lo spirito. A favore della pena vendicativa si cita però, immediatamente dopo, la realtà dell'inferno e della morte.

Complessivamente, ci sarebbe da rimanere incerti sulla dottrina dell'Autore circa le pena vendicativa, se le ultime parole non contenessero una chiara affermazione riassuntiva: « In suppositione autem peccati requiritur mortificatio carnis, non solum medicinalis sed et poenalis » (14) e se la seguente *Elucidatio* (Passio Christi fuit sacrificium proprie dictum...) non lasciasse chiaramente *supporre* — senza portare quindi nuovi chiarimenti — la necessità di una pena che Gesù Cristo ha preso sopra di sé, fatto per i nostri peccati, « peccatiferum et poeniferum » (15). Il principio questa volta viene appena accennato, ma non cessa di costituire il perno della visione teologica della passione di Cristo: « ad Maiestatem divinam placandam efficacissimum (fuit) sacrificium nostri Redemptoris » (16).

Anche per CH. PESCH l'espiazione dolorosa del peccato significa un abbassamento, effetto di una respinta che l'eccellenza di Dio opera contro l'indebito innalzarsi della creatura. Mediante la pena espiatoria, « si riconosce umilmente l'altissima Maestà divina, contro la quale col peccato ci si è superbamente sollevati » (17).

Questa è pure un'idea ribadita nella lunga critica che P. BASILIO DE SAN PABLO muove contro quei teologi, che costituirebbero « un caso tipico di relativismo dogmatico », quando parlano delle esigenze della giustizia divina, come di uno schema giuridico sorpassato (18). Percorrendo i para-

(14) *Op. cit.*, p. 10.

(15) *Op. cit.*, p. 27.

(16) *Op. cit.*, p. 26. L'Autore sottoscrive un'espressione della *Soteriologia* di POHLE, che egli cita (p. 27, n. 1) nella versione inglese: « la morte di Cristo fu un VERO sacrificio ed Egli fu vero sacerdote. Sono questi fatti che danno alla Redenzione un'impronta sacerdotale e ieratica e ci forniscono la CHIAVE DELLA FILOSOFIA DELL'ESPIAZIONE ». È anche vero però che la filosofia e la teologia speculativa possono approfondire diversamente la realtà rivelata del sacrificio e del sacerdozio.

(17) *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers*, p. 138. Questo vuole essere prevalentemente uno studio positivo della Sacra Scrittura e dei Padri sull'espiazione del Redentore. Gli stessi capitoli dedicati alla

dottrina di S. Tommaso (pp. 20-33), di S. Anselmo (pp. 100-108), alla giustizia vendicativa di Dio (pp. 122-125), alla soddisfazione (pp. 125-135), non indicano uno sforzo speculativo per penetrare i singoli motivi, che vengono esposti di volta in volta come dati acquisiti. — Nel trattato « De Peccato » delle *Praelectiones dogmaticae*⁵, t. IX (1923), pp. 243-244, la pena è richiesta in nome della sanzione che Dio deve annettere alle sue leggi. Si ricordi poi che Pesch ha sempre ritenuto, contro Rivière, che la soddisfazione in senso proprio è la volontaria accettazione di una pena dovuta per il peccato. *Op. cit.*, t. IV (1922), p. 243.

(18) Cfr. *Irenismo en Soteriologia. Un caso típico de relativismo dogmático*. IX Semana Teol. Española, 1951, pp. 482-503.

grafi che trattano dell'aspetto penale della soddisfazione, troviamo espressioni di grande importanza per risolvere il problema, il cui valore però è presupposto. Così, sotto il titolo: « Il debito contratto con la divinità » si legge che la violazione dell'ordine stabilito da Dio è una mostruosa ingiuria contro di Lui. Ora ecco la deduzione: « Mirado el pecado como injuria, reclamará reparación; considerado como deuda, exigirá el pago correspondiente » (19). Manca un'ulteriore spiegazione.

Nelle tre pagine seguenti, dove si parla della « riparazione richiesta dalla giustizia divina », si legge: « la giustizia divina reagisce alla sofferenza di una certa diminuzione dell'onore divino esterno, esigendo una riparazione o infliggendo un castigo » (20). Questo dilemma si identifica con quello anselmiano, che l'Autore ricorda poco prima, *necessere est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur*? È nota la difficoltà che si incontra nel decidere se S. Anselmo abbia sdoppiato completamente la soddisfazione morale da quella penale, oppure se in quella morale vi sia sempre compreso l'elemento penale.

Si riflette d'altra parte che P. Basilio combatte sul terreno soteriologico, dove una parte dei suoi avversari ricusano di mettere in rapporto la passione di Cristo con la giustizia vendicativa di Dio, senza però mettere in discussione il principio generale che il peccato merita una pena vendicativa. Ciò avviene, come vedremo, in RICHARD (21). Si spiega quindi come egli sia meno preoccupato di toccare questa questione di fondo (22).

Una considerazione a parte merita infine, come si potrà constatare, A. HORVÁTH, per alcuni studi di notevole interesse speculativo, frutto di una penetrazione personale della teologia tomista. Essi hanno per oggetto Dio ed il peccato. Il concetto di Dio elaborato dall'Autore è complesso (23); per noi è sufficiente indagare quali sono gli attributi divini che vengono messi in luce, quando si parla del peccato e della pena annessa (24).

(19) *Art. cit.*, p. 485.

(20) *Art. cit.*, p. 487.

(21) Lo stesso si dice di Pesch e d'Alès nella loro polemica con Rivière (cfr. Introduzione).

(22) La critica fatta agli « irenisti » di « prescindere dalla realtà fondamentale del sacrificio » (pp. 494-496) risente anch'essa di questa lacuna, come la frase seguente: « Tutte le vecchie questioni che riguardano il riscatto, la sostituzione, l'espiazione, la natura della giustizia, che si rivelava nella Passione, ecc., rimarrebbero risolte soltanto tenendo presente che Gesù Cristo è il Sommo Sacerdote del genere umano, offerto come oblatione e ostia (?) per i nostri peccati; per cui lo studio della soddisfazione non conviene collocarlo se non su di un terreno strettamente religioso, e anche qui,

come fa S. Paolo nell'Epistola agli Ebrei, nel quadro dei sacrifici rituali » (p. 495). Da questo punto di partenza si è arrivati di fatto a diverse teorie sul sacrificio!

(23) Cfr. *Der thomistische Gottesbegriff*, Freiburg, Verlag « Divus Thomas », 1941. — *Studien zum Gottesbegriff*: (Thomistische Studien IV), Freiburg, Paulusdruckerei, 1954. Rifacimento dell'opera precedente.

(24) Cfr. *Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie*: (Thomist. Studien I), Freiburg, Paulusdruckerei, 1943. Ci riferiamo principalmente a quest'opera; la maggior parte dei capitoli erano già apparsi nella rivista « *Divus Thomas* (Frib.) », che citeremo essendo di facile consultazione. Nel volume gli articoli vengono suddivisi in paragrafi con rispettivi titoli. Il resto rimane invariato.

Intanto, secondo Horváth, l'*offesa* dev'essere collocata sul piano di una *violazione di diritti*. Possiamo certo venire colpiti nell'amore, quando si spezzano le relazioni con l'oggetto o con la persona amata. In questo caso lo stato predominante della coscienza è quello del « dolore » e della « tristezza », perché ci è stato sottratto l'oggetto dell'amore. L'analisi di questi sentimenti fondamentali costituirebbe per l'Autore un'ottima approssimazione per descrivere la ripercussione del peccato sull'amore, che Dio porta alle sue creature (25).

L'*offesa* in senso proprio rappresenta invece una lesione di diritti (*Rechtsverletzung*) fra persone. Quando una si situa di fronte all'altra come un punto-limite (*Grenzpunkt*) che non può essere oltrepassato, allora esse si richiedono mutuamente « attenzione » e « riconoscimento » per le loro « esigenze ». Sono, in una parola, soggetti di diritto (26). La causa dell'*offesa* risiede essenzialmente in questa disposizione contraria a ciò che l'altro richiede; si turba la sfera de suoi interessi. L'Autore si richiama all'etimologia di *offensa* (da *fendo*) e di *προσκοπή* (da *κόπτω*) (27).

Quale la reazione soggettiva dell'*offeso*? A differenza dell'amore ferito, che addolora e rattrista l'amante, ma non tende ancora a punire l'altro, l'*offesa* ricevuta produce uno stato d'animo di inimicizia, che porta con sè una carica positiva contraria (*Gegenwirkung*). Ciò implica oltre alla sottrazione dell'amore — che è sempre un'apparizione concomitante il fenomeno dell'*offesa* — un senso di aborimento (*Abscheu*) per l'azione offensiva ed inoltre un movimento d'animo di difesa, che crea un conflitto (*Zusammenstoss*) fra i soggetti. Horváth parla di legittima difesa (*Notwehr*), apponendovi un termine latino che per noi ha una grande importanza: *vindicatio*; giustificando subito questa disposizione d'animo, come « ein sittlich zu wertender und wertvoller Zustand, in dem bloss die Missbilligung der Ungerechtigkeit und der Wille, die verletzen oder geraubten Rechte zurückzuerwerben, eingeschlossen ist » (28).

L'Autore non dice se questo stato d'animo, che esprime la disapprovazione per l'ingiustizia e la volontà di riacquistare ciò che si è perso nella violazione dei propri diritti, dia diritto all'*offeso* di infliggere all'altro un male che raggiunga questi fini. In ogni caso, infliggere una pena che manifesti la propria avversione per il male subito, non significa ancora che la

(25) Horváth muovendo da quanto scrive S. Tommaso sul dolore e sulla tristezza, li applica a Dio. Cfr. *Sünde und Unsinlichkeit*, « Divus Thomas », 20 (1942), pp. 48-53.

(26) « Aus diesem Grunde bilden sie für jede andere Person einen Grenzpunkt, dessen Forderungen und Seinsgegebenheiten eine entsprechende Beachtung und Anerkennung verlangen: sie sind Rechtssubjekte... ». Cfr. *art. cit.* (contin.), p. 164. — « Das Feh-

len der Rechts- und Gerechtigkeits- Beziehungen nennen wir eine objektiv gegebene Beleidigung » (*ibid.*, p. 165).

(27) *Art. cit.*, pp. 163, 165. Per l'esposizione che segue, pp. 163-169. In *Heiligkeit und Sünde* si premette a queste pagine il titolo: « Die Beleidigung als objektive Rechtsverletzung und als subjektive Gesinnung » pp. 262-268.

(28) *Ibid.*, p. 166.

azione malvagia come tale richieda una pena, presentandosi questa piuttosto come un'espressione di uno stato soggettivo dell'offeso. Dire poi che la pena è ordinata a farci ridare quanto si è perduto, spiega piuttosto la sua funzione medicinale, ma non quella vendicativa.

Solo quando l'Autore parla della riconciliazione, introduce la necessità di un pareggio, di un'uguaglianza (*Ausgleich*) che si deve ristabilire. Ciò verrà effettuato colla soddisfazione da parte di chi ha causato il conflitto, con la prevalenza delle disposizioni morali, oppure — in assenza di tali disposizioni — con la semplice punizione (*Bestrafung*), che brevemente viene detta oggetto della giustizia vendicativa. Quest'ultima considerazione non ci pare sfugga ad una difficoltà fondamentale, che si muove contro la pena vendicativa: l'equilibrio ed il pareggio richiesto non si effettua già col semplice ritorno allo stato pacifico precedente (29) operato da parte di chi ha offeso? Ritorneremo fra poco su questa obiezione.

Trasportando la descrizione preliminare dell'offesa nelle relazioni del peccatore con Dio, troviamo accentuati i diritti e la dignità di Dio che verrebbero specialmente misconosciuti nell'atto colpevole. Horváth non manca di sottolineare il peccato come contrario a Dio, inteso come Sommo Bene. Aggiunge però che quest'aspetto deve essere integrato dalla considerazione di Dio come « suprema Maestà » e come « Signore della creazione » (30). Di fatto i due ultimi elementi prevalgono nelle indagini di Horváth. Ciò si connette certamente con l'idea di Dio presentata dall'Autore, il cui obiettivo è di sfaccettare la grande realtà della *Trascendenza Divina*. Il punto di partenza indica già una preferenza. In questa luce dovrebbero essere studiate l'*autorità*, la *santità* e la *gloria di Dio*, che l'Autore propone come le ulteriori determinazioni del Primo Trascendente (*Das Erstsein Gottes*) (31).

Ritornando all'analisi del peccato, troviamo che esso offende Dio, specialmente perché contraddice la sua dignità. È « la dignità della sua persona (*Personwürde*) la quale prescrive imperiosamente che l'attività morale sia retta, cioè conforme alla *maiestas ordinatrix* di Dio » (32). Sono i suoi « diritti di Sovrano » che devono essere rispettati. Al contrario, col peccato non si riconosce più che a noi è stata data soltanto la facoltà di usare delle cose create, secondo un incarico ricevuto da Dio, « sodass durch deren Benutzung Gott nichts entzogen werde und seine Herrscherrechte immer anerkannt bleibent » (33).

(29) Questo ritorno comprenderà evidentemente la restituzione, quando si tratti di danni materiali.

(30) *Art. cit.*, p. 348.

(31) Cfr. *Der thomist. Gottesbegriff*, Capi I-III. Il concetto di gloria in particolare esprimerebbe la Trascendenza divina come « eccellenza », « dignità », « splendore ». V. a chiusura di un'appendice all'*op. cit.* (« Über die Herrlichkeit und

Verherrlichung Gottes », pp. 177-178) un insieme di vocaboli che indicano i diversi aspetti contenuti nell'idea di gloria.

(32) *Sünde und Unsündlichkeit*, « *Divus Thomas* » (1942, p. 357). Significativo il sottotitolo in *Heiligkeit und Sünde*: « *Die Majestät Gottes als Norm der Rechtheit des moralischen Seins* » (p. 283).

(33) *Sünde und Unsündlichkeit*, p. 359.

L'Autore non dimentica l'amicizia ed inserisce alcune ottime riflessioni sulla « rottura dell'amicizia divina » causata dalla colpa (34). Dopo ciò, insiste però nuovamente sul fatto che il peccatore si rende responsabile di una « sedizione » contro i diritti della sua « sovranità » (35).

In questo contesto appare l'esigenza della pena, che però non viene approfondita di più di quanto non sia stato fatto quando si è parlato dell'offesa in generale. La creatura si trova di fronte a Dio, come a colui che le ha affidato un compito da svolgere (*Auftraggeber*) nell'uso dei Suoi propri beni. Se le nostre opere saranno trovate mancanti, verremo da Lui respinti (*verstossen*). Vedremo quale significato possa avere questa parola, quando tratteremo in uno studio successivo della pena del danno nell'inferno. L'Autore si limita a dire che al reato della colpa consegue il reato della pena e che entrambi indicano una defezione nell'uso dei beni che Dio ci ha affidati (36).

Il contributo di Horváth all'analisi dell'offesa in generale e del peccato come offesa di Dio in particolare rimane tuttavia quanto mai apprezzabile. Egli ha insistito molto sulle esigenze della Trascendenza di Dio, che s'impone come sovrana Maestà, a cui principalmente si deve sottomissione e fedeltà, propria dei servi verso il Padrone. Da questo sostrato ideologico germoglia l'idea di pena, che non costituise però un problema a sè stante e che non si presenta ancora spoglia di ogni incertezza.

Concludendo questa rassegna di Autori, ci sembra che non sia stato compiuto un reale progresso rispetto ad un'analisi della pena in rapporto all'offesa dell'onore di Dio, che si riscontra nel Commento di S. Tommaso al IV *Libro delle Sentenze*. Pur non volendo stabilire un confronto fra la teologia moderna ed il pensiero dell'Aquinate, segnaliamo questo testo che vien messo in particolare rilievo da P. GALTIER (37) quando parla della soddisfazione del peccato.

Premettiamo il testo; una breve discussione ci porterà ad un giudizio generale sulla materia fin qui esposta.

« Recompensatio enim offendae importat adaequationem quam oportet esse eius qui offendit ad eum in quem offendita commissa est. Adaequatio autem in humana iustitia attenditur per subtractionem ab uno qui plus habuit iusto, et additionem ad alterum cui subtractum est aliquid. Deo autem quamvis, quantum ex parte sua est, nihil subtrahi possit, tamen peccator, quantum in ipso est, aliquid ei subtraxit peccando, ut dictum est (38).

(34) *Ibid.*, pp. 363-371.

(35) *Ibid.*, pp. 371-378.

(36) *Ibid.*, pp. 377-378.

(37) *De Incarnatione ac Redemptione*, Paris, Beauchesne, 1947, p. 385.

(38) Cfr. *IV Sent.*, D. 15, q. 1, a. 1, ad III q. e *Suppl.* 12, 3 c, dove facendosi

coincidere la definizione agostiniana di soddisfazione (*illatae iniuriae recompensatio secundum iustitiae aequalitatem*) con quella di S. Anselmo (*honorem debitum Deo impendere*) si ammette che il peccatore, *quantum in se est*, lede l'onore divino.

Opus autem bonum, ex hoc quod est huiusmodi, non subtrahit aliquid ab operante, sed magis perficit ipsum. *Unde subtractio non potest fieri per opus bonum nisi poenale sit.* Et ideo, ad hoc quod aliquod opus sit satisfactorium, oportet quod sit bonum, ut in honorem Dei sit; et poenale, ut aliquid peccatori subtrahatur » (39).

« Satisfactio debet esse talis per quam aliquid nobis subtrahamus ad honorem Dei » (40).

È certamente vero che per ristabilire una perfetta uguaglianza, si deve sottrarre ciò che uno tolse all'altro, perchè questo rappresenta per l'indebito possessore *un di più* ingiusto. Perchè si abbia l'uguaglianza, ci si deve sottrarre il di più che si ha. E. S. Tommaso aggiunge: per privarsi di qualcosa non basta l'opera buona, che rappresenta piuttosto una perfezione per il soggetto; soltanto la pena ci sottrae realmente qualcosa.

Ora ci domandiamo: per un'adeguata compensazione dell'offesa di Dio, non è forse sufficiente ridurre l'*eccessiva misura*, a cui siamo giunti peccando, ad un giusto limite, senza che si richieda un abbassamento penoso, sotto il livello del nostro benessere?

Non vediamo la necessità di questa negazione di sè per ridare a Dio l'onore negatoGli in precedenza. Certo, nella rinuncia a un bene creato, io affermo il primato dell'Essere Divino, rendendo addirittura impossibile il paragone fra Dio e un bene finito, che per me è reso inesistente. Ma a noi pare possibile, che un solo atto di amore e di ossequio che riconosca Dio al di sopra di tutto — accompagnato da una pronta disposizione di voler sacrificare qualsiasi cosa che attualmente ostacoli questa affermazione — dia a Dio tutto l'onore possibile.

Nè varrebbe obiettare: l'uomo deve amare ed onorare Dio, indipendentemente dal fatto che abbia commesso il peccato. La riparazione del peccato esige qualcosa di più di quello che si deve già dare a Dio, prima che il peccato sia avvenuto. Questo di più è la pena.

Non neghiamo certo che l'atto di amore di un peccatore che si converte debba tener presente il suo passato, detestando e ripudiando le colpe commesse. Questo sarà un pentimento *doloroso* di fatto, che non ci sembra però includere di diritto un elemento *penale* distinto, che consisterebbe nella sottrazione di un bene, per controbilanciare l'eccesso della volontà peccatrice.

Questa difficoltà non ci sembra sia affrontata generalmente dagli Autori; una sua soluzione, se è possibile, contribuirebbe grandemente a rischiare il problema della pena.

Intanto, prima di prendere contatto con gli scrittori che eliminano dall'orizzonte teologico questo concetto, consideriamo alcuni tentativi fatti per rivalutarlo, pur partendo dalla tesi dell'assoluto primato della carità e dell'amore nell'economia divina.

(39) Galtier cita *Suppl.* 15 c, in cui si riportano testualmente le parole di *IV sent.* D. 15, q. 1, a. 4, ad I q.

(40) *Ibid.* ad II q. *in fine*; *Supp.* 15, 3 c.

2. Il primato della carità e la giustizia vendicativa di Dio

Abbiamo già ricordato all'inizio di questa parte una duplice possibilità di sistematizzazione del dogma cattolico, messa in particolare evidenza da L. RICHARD, che raccoglieva attorno ai due nuclei della *carità* e della *gloria* di Dio le diverse dottrine sulla Redenzione.

Il pensiero dell'Autore si è espresso inizialmente in forma di alcune note, che dovevano « indicare semplicemente le linee essenziali di una sintesi dottrinale » (41); questa venne poco più tardi, preceduta da uno studio sulla soddisfazione (42).

Il problema viene formulato chiaramente fin dalle prime pagine. Come intendere la giustizia divina e la relazione della giustizia con l'amore? (43) Nella risposta, in cui si concede una chiara preponderanza all'amore, il termine « giustizia » riveste un doppio significato, che impedisce, a nostro parere, una soluzione pienamente coerente.

La giustizia viene presentata talvolta come l'equivalente dell'ordine che rispecchia la sapienza di Dio. Si cita S. Tommaso: « *Iustitia Dei* quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae » (44). Nel caso specifico della riparazione del peccato, la giustizia non è altro che l'accettazione del dono della grazia, prodotta in noi dalla Bontà divina. L'Autore giunge a dire che la grazia non è altro che la parte di Dio e la riparazione la parte dell'uomo che acconsente alla grazia. Ciò è richiesto dall'ordine divino; l'aderirvi è fare opera di giustizia (45).

Richard spinge a fondo la questione, domandandosi se non si esiga nella conversione dal peccato « una perfezione nuova... appropriata alla condizione del peccatore pentito » (46). Questo elemento nuovo sembrerebbe incluso nelle parole « glorificazione compensatrice », che deve riparare il peccato. In realtà il compenso si riduce ad abbandonare lo stato della colpa, che è l'unica cosa che Dio esige, secondo « l'ordine della giustizia ». Si dice infatti apertamente che « la soddisfazione consiste... nell'adempimento della legge morale e dapprima della legge della carità ». Se appare la sofferenza, essa viene ridotta al carattere doloroso della contrizione ed alle tracce profonde recate dal peccato, che ha portato lo scon-

(41) Cfr. *La Rédemption, mystère d'amour*, « Rech. Sc. Rel. », 13 (1923), p. 196. L'articolo ha tuttavia una certa ampiezza: pp. 193-217; 397-418.

(42) Cfr. *Sens théologique du mot satisfaction*, « Rev. Sc. Rel. », 7 (1927), pp. 87-93. — *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1932. Prescindiamo naturalmente dall'applicazione della dottrina al dogma della Redenzione di Cristo. Quando nelle cita-

zioni seguenti occorrono i termini « soddisfazione », « Redenzione » apparirà dal contesto che essi vengono usati in un senso più ampio di quello cristologico-soteriologico.

(43) *R. myst. d'amour*, p. 194.

(44) I, 21, 2. — *Ibid.*, p. 196.

(45) *Dogme de la R.*, 166. V. anche 187. *R. myst. d'amour*, 406.

(46) *Dogme de la R.*, p. 166.

certo in tutto l'essere umano, specialmente nella parte sensitiva e che non scompare istantaneamente con la ritrattazione della volontà (47).

In questa prospettiva, appare il carattere intrinsecista della pena. « La pena non è inflitta dal di fuori da Dio, come lo è la pena inflitta dalla società. Conseguentemente, la pena incomincia dalla vita presente, essa prende il peccatore nel suo stesso peccato...; essa rivela l'ordine violato, è un avvertimento, un invito a rientrare nell'ordine... Così... la pena diventa medicinale per effetto della bontà divina... Al contrario, essa diventa puro castigo per colui che respinge l'avvertimento » (48).

C'è però in Richard un'altra idea, che forse non riesce ad armonizzarsi con le affermazioni precedenti. In due occasioni l'Autore distingue fra semplice conseguenza del peccato e la pena giustamente inflitta, che egli non respinge. Si tengano presenti queste parole: « *Plus on comprend que la mort est la conséquence en même temps que la juste peine du péché d'origine, plus on comprend aussi que la réparation du péché et le mérite consistent dans l'obéissance, dans l'amour, mais dans l'obéissance et l'amour acceptant la mort...* » (49). Qui sembra che la « giusta pena » aggiunga qualcosa alla semplice « conseguenza » del peccato (50). In un articolo sul significato teologico del termine « soddisfazione », si legge che la soddisfazione del penitente ha un carattere penale, che invece non ha la soddisfazione di Cristo. Se nella spiegazione che si dà della pena dovuta al peccatore, si insiste esclusivamente sulla necessità in cui viene a trovarsi l'anima del giusto di distruggere gli attacchi sregolati risultanti dalle sue colpe che impediscono il perfetto dominio della carità (51), poco prima l'Autore non manca di dichiarare che nella soddisfazione del Sacramento della Penitenza si tratta di una pena « imposta dal sacerdote a nome di Dio a causa dei peccati passati: *ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem* » (52). Le parole del Tridentino non ricevono però un'adeguata spiegazione.

Infine Richard crede di non dover escludere del tutto la giustizia vendicativa di Dio. Questa si eserciterebbe però soltanto nel giudizio verso coloro

(47) *Ibid.*, pp. 166-168. L'espressione « glorificazione compensatrice » ricorda il punto di vista dell'Autore sul fine della creazione, che da parte della creatura sarebbe la glorificazione (estrinseca) di Dio conosciuto e amato, mentre da parte di Dio sarebbe la sola comunicazione e partecipazione della Sua bontà. Se questo punto fosse svolto più ampiamente - cfr. *R. mystère d'amour*, p. 207, n. 25 e *Dogme de la R.*, p. 158 - meriterebbe un confronto con la posizione di KLEUCTEN, per il quale si vedano Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Gloria Dei*, « Gregorianum », 36 (1955), pp. 381-383. — Il peccato tuttavia è visto specialmente come « disprezzo dell'amore divino », che costi-

tuisce una vera « offesa » contro di Lui, perché « rovina la vita divina nell'uomo » rifiutandoGli l'amore. Cfr. *R. myst. d'amour*, p. 207; *Dogme de la R.*, p. 161: « la volontà perversa dà scacco, per quanto è in lei, all'intenzione divina, all'amore divino... ».

(48) *Dogme de la R.*, p. 165.

(49) *R. myst. d'amour*, p. 213.

(50) Richard parla anche di « giuste conseguenze » del peccato, che sembra debbano essere intese come effetti necessariamente connessi con quello. Cfr. *R. myst. d'amour*, pp. 212, 405.

(51) Cfr. *Sens théologique...*, p. 89.

(52) *Ibid.*, p. 88.

che sono « fissati nel peccato » (53). Espressione che dev'essere intesa alla luce di quanto l'Autore asserisce in seguito, che cioè « la volontà si fissa dove la portava la sua tendenza profonda, nell'amore di sé fino al disprezzo di Dio; la pena è eterna, perché il peccato è eterno » (54). Questa spiegazione della giustizia vendicativa divina rientra così nel primo significato attribuito dall'Autore al termine « giustizia », cioè in una giustizia immutabile all'ordine creato.

Ecco un primo saggio di teologia dove si vuole dare un primato particolare all'Amore Divino ed in cui appare l'esigenza di una giustizia punitiva, che si svolge piuttosto parallelamente all'idea dominante, senza che se ne possa vedere esattamente il punto d'incontro (55).

Ci troviamo ora davanti a tre Autori, che danno un grande rilievo alla carità divina, pur sforzandosi di includere le esigenze della giustizia. Diamo la precedenza a PR. HARTMANN, che studiò direttamente la funzione della carità nella riparazione del peccato. Seguirà una breve analisi di un'opera di G. GILLEMAN, la cui intera impostazione sfocia in una particolare concezione del rapporto amore-giustizia. Un capitolo sulla conversione della *Morale Generale* di B. HÄRING, anch'essa dominata dalla legge della carità, sarà un terzo tentativo, che esamineremo, di dar adito alla giustizia vendicativa.

Scorrendo l'indice dell'opera di PR. HARTMANN (56) si ha l'impressione che si tratti di uno studio esclusivamente positivo. In realtà l'Autore ha uno scopo ben definito, che consiste nell'unificare i diversi aspetti parziali della riparazione del peccato contenuti nella Sacra Scrittura (I Parte), in S. Anselmo (II Parte) e nei documenti recenti del Magistero Ecclesiastico (III Parte), in una sintesi, di cui l'elemento unificatore è l'Amore. « ... ci sembra che l'apporto specifico di una teologia della Riparazione dovrà con-

(53) *R. myst. d'amour*, p. 399.

(54) *Dogme de la R.*, p. 165.

(55) Criticano Richard, considerandone solo una linea di pensiero, J. SOLANO, *Actualidades cristológico-soteriológicas*, « Est. Eccl. », 24 (1950), pp. 53-54. Dopo di aver interpretato *Isaia* 52, 53 e *Rom.* 5, 10 nel senso di una giustizia vendicativa estrinseca (*art. cit.*, p. 62, dove in nota si aggiungono, senza commento, le citazioni di *Rom.* 3, 24; 1 *Io.* 2, 2; 4, 10; *Hebr.* 7, 26; 9, 11-14; 26, 28) Solano ritiene superfluo prendere in considerazione le obiezioni di Richard sulla dottrina dell'espiazione (*ibid.*, n. 68). Le pagine di Richard sulla dottrina dell'espiazione nella Sacra Scrittura (*R. myst. d'amour*, pp. 398-407) richiederebbero una ben più lunga discussione.

P. BASILIO DE SAN PABLO ci dà solo due

citazioni del *Dogme de la R.* di Richard (cfr. *Irenismo en soteriología*, p. 469), le quali sarebbero « incamminate ad attenuare lo *scandalum crucis...* La Passione e Morte (di Cristo) sono una dispensazione amorosa (secondo Richard) e non una esigenza rigorosa. Questa seconda cosa è ciò che scandalizza e seccote i nervi al razionalismo ed implica la nozione tradizionale della soddisfazione di Cristo ». Tuttavia in seguito si ammette nell'Autore « un impegno per armonizzare il concetto di amore dei tempi nuovi, con quello della giustizia dell'antica Scolastica » (p. 499).

(56) *Le sens plénier de la réparation du péché*, Louvain, Apostolat de la Réparation, 1955. Una prefazione di P. J. Jacques ricorda l'efficace orientamento e la piena approvazione che l'Autore ebbe dal P. Carpentier.

sistere soprattutto nell'« interiorizzare » tutta l'antica teologia della Redenzione, proiettando cioè nelle idee di espiazione e di soddisfazione le tenelezze dell'amore » (57).

Consultando l'ampia parte conclusiva (pp. 250-293), distribuita in dodici punti, un titolo richiama la nostra attenzione: « Riparazione afflittiva o espiatricre » (58). Vengono toccati due argomenti. In un primo tempo l'elemento della sofferenza viene attinto dalla violazione dell'ordine. « L'attention porte sur l'ordre moral violé par le péché ». Nella restaurazione dell'ordine entra un elemento particolare: la pena compensatrice è richiesta a causa del « piacere colpevole » gustato nel peccato. Questo punto è soltanto accennato. Un'altra sfumatura dell'argomento dell'ordine ci dice

(57) *Op. cit.*, pp. 19-20. Hartmann intende per riparazione del peccato tutto ciò che è richiesto all'uomo peccatore da Dio offeso (*ibid.*); è la « compensazione del peccato considerato essenzialmente come offesa di Dio » (*op. cit.*, p. 289, n. 1). — Ci atterremo in modo particolare alle conclusioni generali. Intanto si noti che già al termine dello studio sui principali testi biblici dell'Antico e del Nuovo Testamento, in cui si utilizzano principalmente Médebielle, Bonsirven e Prat, Hartmann propone la sua idea centrale: la nostra riparazione, che deve tener conto di Dio offeso e dell'uomo peccatore, « per essere pienamente efficace, deve essere il frutto dell'amore che troverà nella sua propria esigenza la norma soddisfattoria richiesta dalla giustizia » (*op. cit.*, p. 139). Come dall'amore nasca quest'esigenza di giustizia, l'Autore non ce lo dice ancora. Egli torna però a insistervi nel suo giudizio critico sulla teologia anselmiana, studiata sotto la guida di Rivière, Bainvel, Ricard (*op. cit.*, p. 168, n. 1).

S. Anselmo avrebbe considerato il peccato unicamente come « un attentato all'onore di Dio ». La sua compensazione implica il riconoscimento della nostra subordinazione davanti a Lui, che si manifesta come uno « sforzo cavalleresco » di riparare l'oltraggio compiuto contro l'onore divino (*op. cit.*, pp. 202-203; 191, 195). Da questa premessa, i teologi esaminati nel paragrafo precedente fondavano la pena vendicativa. Secondo Hartmann invece, ciò giustifica soltanto una riparazione morale. L'ingiuria fatta contro l'onore di Dio fonda bensì il *reatus culpae*, ma il *reatus poenae* implica il castigo che spetta al peccato, concepito come disordine della volontà, che misconosce l'amore e l'amicizia divina. Ora questa sarebbe la « prima grande lacuna » di S. Anselmo, l'aver considerato il peccato

nel suo aspetto materiale di danno recato all'onore di Dio (*reatus culpae*), dimenticando l'aspetto morale del disordine della volontà (fondamento del *reatus poenae*), che agisce contro il Bene Supremo.

(Notiamo di passaggio come anche J. SOLANO metta in relazione con l'onore divino l'aspetto morale e volontario della riparazione, mentre per l'aspetto penale ricorre alla giustizia vendicativa di Dio. Cfr. *El sentido de la muerte redentora de N. S. Jesucristo y algunas corrientes modernas*, « Est. Eccl. », 20 [1946], p. 413: « ... la redención è una soddisfazione all'onore ed anche alla giustizia vendicativa di Dio. Conseguentemente, nella redención entrano come parti essenziali il dolore e gli atti interni di omaggio...; in ordine alla riparazione dell'onore divino, le sofferenze sono certamente un elemento che necessita di essere *informato* dagli atti interiori di omaggio; in ordine alla soddisfazione della giustizia vendicativa di Dio, le sofferenze contengono già in sè un valore ». Solano tuttavia non studia la natura della giustizia vendicativa. In un articolo successivo, diretto contro P. Montcheuil — cfr. *Actualidades cristológico-soteriológicas*, « Est. Eccl. », 24 [1950], pp. 43-69 — egli ha un capoverso, dove si afferma semplicemente che la sofferenza soddisfa la giustizia divina, ricordando il dogma del purgatorio e dell'inferno [*art. cit.*, p. 65]).

Nella sua critica a S. Anselmo, Hartmann rivendica la necessità dell'espiazione. « ... la soddisfazione anselmiana deve essere completata dall'idea di espiazione, che porta alla riparazione questo elemento indispensabile, sanzione del peccato » (*Sens plénier*, p. 196). Non se ne dà però la giustificazione e la conclusione della seconda parte lascia ancora sospeso il lettore.

(58) *Op. cit.*, pp. 264-265.

che è giusto che Dio voglia, con un « completo distacco » dal peccato, una « perfetta vittoria » su di esso. La pena sembra perciò assumere il significato di purificazione, che comunque viene presentato come « un'esigenza di giustizia, ma di una giustizia salvifica che desidera comunicare profondamente la sua santità e che coincide con l'amore ».

Un secondo argomento è tratto dalla realtà dell'amicizia. Poichè Hartmann riprende qui il pensiero di L. MALEVEZ, ricorriamo direttamente a quest' Autore (59).

Non si pensi di cadere in una forma di antropomorfismo, applicando le leggi dell'amicizia umana a Dio. Malevez ci ammonisce che è possibile costruire un'idea di amicizia che valga per i rapporti fra ogni spirito. Ora, una legge costante sembra essere questa: l'amicizia non si può ristabilire col solo pentimento o con la sola riparazione del danno arretrato. « Avrò meritato di ritrovare l'amicizia, il giorno in cui mi sarò imposto, oltre alla riparazione del torto causato, un incomodo, una difficoltà, una pena in senso inverso dell'offesa che avevo commesso: con una sofferenza liberamente provocata... ». E ciò perchè? Anzitutto, si dice, per garantire davanti a se stessi ed all'amico la sincerità del proprio pentimento. Motivazione di innegabile valore, che tuttavia non spiega ancora la ragione « vendicativa » della pena, che deve sorgere da una necessità oggettiva, fondata sul male fatto. In secondo luogo, con la pena « *j'aurai comme vengé sur moi un ordre et une beauté spécifique, par moi outragée* » (60).

Hartmann accoglie nella sua brevità questa ragione, che meriterebbe un maggiore sviluppo. Ultimamente il carattere « afflittivo-espiatorio » della riparazione si giustificherebbe così con la prova dell'ordine leso.

Hartmann ritornerà ancora sull'argomento nelle pagine finali, stabilendo il classico confronto fra la misericordia e la giustizia di Dio. Questa volta però, anche se ricorre al termine « giustizia punitiva », non è più possibile percepire l'aspetto vendicativo. « Questi due aspetti, lungi dall'escludersi e dall'opporsi, si implicano mutuamente, poichè la giustizia divina non è che salvifica e un aspetto dell'Amore. Senza dubbio se noi ci rifiutiamo di abbandonarvicisi, l'amore divino diventa effettivamente per noi giustizia punitiva, non nel senso che Dio cambi disposizione verso di noi e che Egli cessi di amarci, ma perchè *il nostro rifiuto ci ha resi incapaci di riceverLo* » (61). Il che implica il carattere immanente della pena. Viene poi ripreso l'argomento precedente dell'esigenza dell'amicizia, con il cenno

(59) L. MALEVEZ, *Histoire et réalités dernières*, « Ephem. Theol. Lovan. », 19 (1942), pp. 84-86.

(60) *Art. cit.*, p. 85. Lo scopo di questa digressione sull'amicizia è di indicare come le pene del Purgatorio hanno un carattere veramente « espiatorio », che tuttavia è ordinato al totale ristabilimento dell'amicizia di-

vina. Malevez sostiene appunto che è l'amicizia ad imporre una sofferenza. « Se esiste quindi una distinzione fra il *reatus culpae* (violazione dell'amicizia) ed il *reatus poenae*, essa non è tale tuttavia, che la remissione del secondo non concorra in qualche modo alla remissione del primo » (*art. cit.*, p. 86).

(61) *Le sens plénier...*, p. 285.

alla necessità di una espressione sincera del proprio dolore; non viene più ricordato però l'ordine oltraggiato (62).

Ci auguriamo quindi che venga condotta a termine l'impresa magnifica dell'Autore, per poter sottoscrivere quello che rimane ancora, secondo noi, allo stato di voto: « En réduisant tout à l'amour, nous ne sacrifices nullement l'aspect de justice, essentiel à l'effort réparateur, mais nous l'assumons et nous le dépassons par les exigences autrement terribles de l'amour » (63).

Il problema della conciliazione fra amore e giustizia non poteva non impegnare a fondo anche G. GILLEMAN nell'opera meritatamente diffusa *Le primat de la charité en théologie morale* (64). Le sue idee fondamentali preparano una vera sintesi che unisce alla forza dilatante della carità l'inflessibilità della giustizia. Rifacciamo brevemente il cammino, toccando quei temi che confluiscano nel binomio indicato (65).

L'uomo è alla linea d'orizzonte fra il puro spirito e la materia animale. È uno spirito incarnato. Questa situazione si riflette sul piano conoscitivo e sul piano dinamico dell'azione. La conoscenza umana sintetizza perennemente due aspetti irriducibili: l'*intuizione* « che vorrebbe penetrare l'esistente fino alla radice » ed il *concetto* « determinato astratto e legato dal sensibile » (66).

Alla capacità intuitiva corrisponde una tendenza al possesso illimitato del reale; ma appunto perchè non è dato di concentrarci sulla realtà totale dell'essere, colto frammentariamente, « l'atto semplice di un'adesione definitiva... si disperde in un'infinità di adesioni parziali, mai radicali, nè irreparabili » (67). Poniamo determinate azioni, che non sono che l'espressione, l'indice, la « mediazione » di una tendenza spirituale profonda. E l'amore è null'altro che questa tendenza, che, elevata dalla grazia, diventa carità. Gilleman parla dei nostri singoli atti come della limatura di ferro che si dispone lungo le linee di forza di un campo calamitato, il cui flusso magnetico è di molto superiore alla esteriorizzazione di sé, che appare nel fenomeno percepito.

L'obbligazione fondamentale dell'uomo consiste allora nell'aderire alla

(62) *Ibid.*, pp. 285-286.

(63) *Ibid.*, p. 290.

(64) Presso Desclée, Parigi, 1952. La seconda edizione (1954) non reca mutamenti negli argomenti che tratteremo. Sarà citata la prima.

(65) GILLEMAN non ha che un paragrafo in cui si parla dei rapporti fra carità e giustizia (pp. 299.-308). Esso fa parte dell'ultimo capitolo della terza parte, in cui si fanno alcune « applicazioni pratiche » per la morale speciale. Diversi capitoli stanno

però alla base di questa trattazione. Noi abbiamo presente la seconda e la terza parte del lavoro e non consideriamo la prima parte, dove si studia il pensiero di S. Tommaso.

(66) *Op. cit.*, p. 95. Esposizione più diffusa: pp. 69-84.

(67) *Ibid.*, p. 95. Cfr. i paragrafi: « De l'action morale à la tendance foncière » (pp. 84-92), « L'acte morale, médiation de notre tendance profonde » (pp. 92-100).

corrente profonda che lo trascina verso una comunione totale con Dio e con gli altri. L'obbligo « sotto pena di peccato » è qualificato dall'Autore come *obbligazione-limite*, cioè come dovere di non sorpassare quel limite, oltre il quale si abbandona il campo di gravitazione dell'amore.

Riconosciuta la duplicità del nostro agire morale, descritta coi termini espressivi di « interiorità espansiva » e di « esteriorità-limite » (68), Gillemans può collocare facilmente sulla linea materiale di confine che limita la nostra attività spirituale, i concetti tradizionali di legge, di norma giuridica, di giustizia. La *legge* fondamentale è quella dell'amore; quella più determinata, restrittiva (*legge positiva*) si addice alla nostra vita esteriore, biologica e sociale. Sempre però « la loi sert l'amour et n'est que la condition d'équilibre que se crée l'amour dans notre zone charnelle et sociale. A ce niveau, les échanges interpersonnels auront quelque chose d'objectif, d'extrinsèque, sous la forme d'échanges de droits, de choses, mais du moins, ces moyens de communication évitent les indiscrétions et ménagent un minimum social de contacts qui pourront se développer librement jusqu'aux plus intimes unions de charité. Réciproquement, on ne comprendra bien les plus banales relations sociales et juridiques que si on y voit des amorces possibles de relations personnelles de charité... » (69).

Nello stesso modo si configura la virtù della *giustizia*. Essa di per sé è la virtù dell'alterità e regola i rapporti di quella parte sensibile di noi che ci rende impenetrabili gli uni agli altri. Osservata nel suo lato esteriore, essa costituisce una linea di demarcazione fra i soggetti. Intrinsecamente considerata però, non è che il limite delle nostre tendenze spirituali ad una reciproca donazione, rispettando il quale l'uomo può giungere ad una vera comunione di amore con gli altri (70).

La subordinazione del rispetto, che mantiene la distanza, all'amore che unisce, vale anche, secondo l'Autore, per le nostre relazioni con Dio. Se la *religione* si fonda primariamente sull'eccellenza divina, facendoci rispettare i diritti che Dio ha su di noi, imponendoci « un minimo di atteggiamento rispettoso » (71), essa non ci rappresenta che l'aspetto inferiore dell'obbligazione fondamentale che abbiamo di amarlo. « Respecter au sens d'attitude foncière, c'est aimer respectueusement » (72).

Tutto ciò è per il nostro problema ancora soltanto un preambolo, che pertanto non esitiamo a condividere come un saggio assai lodevole di unificare le esigenze dell'amore e della giustizia.

In questa visione, che posto occupa la *giustizia vendicativa*? Per le relazioni che intercorrono fra gli uomini, Gillemans ci mette in guardia in modo particolare per evitare quella che egli chiama la « giustizia rivendica-

(68) *Op. cit.*, p. 238. Per quanto precede: pp. 238-243.

(69) *Op. cit.*, p. 255.

(70) *Op. cit.*, pp. 299-308.

(71) *Op. cit.*, p. 269. Per il primato della carità nella virtù della religione: pp. 265-270.

(72) *Ibid.*, p. 266.

tiva » (73). Egli fa sue alcune osservazioni dello psicologo E. DE GREEFF, che pur non essendo sviluppate nel loro contesto, suonano di condanna contro ogni reazione che infligga un male per un male ricevuto. Gillemans offre citazioni come queste: « A ben considerarla, la nozione di giustizia (istintiva) corrisponde alla rappresentazione cosciente della resistenza incosciente che l'uomo oppone al mondo esteriore... »; « l'uomo "del risentimento" è un prodotto del sentimento di giustizia, il quale d'altronde è vissuto sovente sotto forma di un'ingiustizia subita » (74). Queste espressioni si verificano pienamente, secondo i due Autori, quando la nostra vita animale non penetrata dalle forze dello spirito, entra in conflitto con altre forze rivali, determinando un puro giuoco di tendenze istintive. Viene così stigmatizzato qualsiasi desiderio di vendetta « d'autant plus redoutable qu'on le prend pour une justice authentique » (75). La vera giustizia fugge ogni vendetta ed anche ogni rivendicazione del *proprio* diritto, dirigendosi soltanto verso il diritto dell'altro, che a sua volta è visto come il minimo necessario per realizzare un'unione di carità (76).

Siamo giunti all'ultima pagina del libro e l'Autore deve pur ricordare il nostro dovere di riparazione che abbiamo davanti a Dio per i peccati commessi. Egli lo fa in modo conciso. Dopo di aver detto che la riparazione è « una forma specialmente delicata e "interiore" della giustizia cristiana », che non può identificarsi con una semplice restituzione per il danno causato, Gillemans parla di una « riparazione più profonda che consiste nel compensare, con una più grande generosità e con prestazioni supererogatorie, il torto fatto alla gloria di Dio (77) con un'offesa, sia che quest'offesa sia un'in- giustizia propriamente detta o qualsiasi altro peccato. *La riparazione veglia sull'integrità dei diritti di Dio* » (78). Nessun elemento penale è messo in evidenza.

Due capitoli precedenti, intitolati rispettivamente: « Morale di vita mortificante » e « Corpo, sofferenza e carità », ci confermano sulla posizione non nettamente definita dell'Autore circa la necessità della sofferenza espia trice. Così mentre il primo capitolo si apre e si chiude con accenni alla espiazione di Gesù (79), il suo contenuto si riassume nella similitudine del ferro rovente che risana le piaghe del peccato e la sofferenza corporeale, compresa la morte, è interpretata come un processo penoso di spiritualizzazione e di liberazione dalle tendenze egoistiche inferiori (80).

(73) *Op. cit.*, pp. 306-307. Altrove (p. 300) egli combatte l'istinto della rivendicazione.

(74) *Op. cit.*, p. 300 con le citazioni di De Greeff. Cfr. la nostra introduzione, n. 1.

(75) *Ibid.*, p. 300.

(76) *Ibid.*, pp. 306-308.

(77) Dev'essere questa l'unica volta in cui è usata questa espressione.

(78) *Op. cit.*, p. 307.

(79) La morte « fu subita volontariamente

da G. Cristo in espiazione delle nostre colpe » (p. 212), come « un supremo omaggio compensatore » verso il Padre (p. 216).

(80) *Op. cit.*, pp. 281-287. — L'Autore allude (p. 285) all'opinione di Mersch, secondo cui la sofferenza considerata in se stessa ha già un valore, prescindendo dalle disposizioni morali. Vedremo tra breve il significato di questa sentenza, come fu emessa dal suo Autore.

Le primat de la charité en théologie morale che ha saputo unificare nella concezione bipolare dell'uomo, corpo-anima, lo slancio amoroso dello spirito con la costrizione esteriore della legge e del diritto, non sembra aver detto l'ultima parola sull'esigenza di una riparazione dolorosa di fronte a quella lesione dell'amore e della giustizia, che è il peccato.

Finalmente, non può essere dimenticato un caratteristico avvicinamento del castigo all'amore di Dio, che ricorre in un'opera, la cui originalità d'impostazione, ha suscitato un grande interesse e venne salutata come un saggio che vuole soddisfare positivamente a molteplici nuove aspirazioni, che si avvertono nel settore della teologia morale (81).

Una novità inserita da B. HÄRING nella parte generale della morale è il lungo capitolo dedicato alla conversione del peccatore. Premesse alcune nozioni sulla natura della conversione cristiana, ne analizza i singoli momenti che vengono ridotti a tre: il pentimento, la confessione e la soddisfazione. Per noi è sufficiente considerare la parte dell'amore e della pena nell'opera della soddisfazione (82) per il peccato.

Häring mette subito in evidenza il valore che possiede un'opera penosa nell'esprimere il pentimento interiore. La pena, presente nel dolore della colpa commessa e nell'atto di confessarla, riceve un aumento nell'imposizione della penitenza da parte del sacerdote e delle prove inviate da Dio: l'accettazione di questo fardello *esprime* la « piena realizzazione » (83) della propria volontà di mutar vita, approfondendola e maturandola (84). Qualità concomitante ed insieme funzione medicinale della pena.

L'autore vuol compiere un passo avanti e raggiungere la giustizia vendicativa di Dio. È significativo come il suo pensiero venga a questo punto abbreviato nella versione francese. In essa il titolo: « Busse als liebende Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes und vertrauende Bitte an die Barmherzigkeit Gottes » viene ridotto semplicemente così: « La pénitence,

(81) Cfr. B. HÄRING, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien*, Freiburg in Br., Wewel, 1954. — L'unità dell'opera non è da tutti riconosciuta. V. DE COUESNONCLE ci vede una morale della legge di Cristo, una morale della carità, dell'imitazione di Cristo, dell'immagine di Dio. Riconoscendo un certo primato all'idea di « risposta-responsabilità » alla chiamata di Cristo, ne contesta però il carattere di idea-madre, sembrandogli piuttosto « un comodo quadro ». Cfr. *Du nouveau en Théologie Morale?* in « Lumières et Vie », n. 30 (1956), p. 138.

Trattando della riparazione del peccato, Häring mette chiaramente l'accento sull'amore di Dio, senza voler sacrificare la Sua giustizia. — La traduz. francese (*La*

loi du Christ. I, Morale Générale, Paris-Tournai, Desclée, 1955) ha rimaneggiato, con l'appoggio dell'Autore, diversi punti. Non mancheremo di indicare questi cambiamenti, che incidono, come nel nostro caso, sul pensiero stesso. — La traduz. italiana (*La legge di Cristo. I, Teologia Morale Generale*, Brescia, Morcelliana, 1957) si attiene fedelmente in questi passi all'originale tedesco.

(82) Il testo originale intitola questa sezione: *Genugtuung und Sühne*. La traduz. francese preferisce il termine più generico di *réparation*. Cfr. rispettivamente pp. 470-480; 680-619.

(83) *Op. cit.*, pp. 608-609.

(84) *Ibid.*, p. 609.

hommage à la Justice salvifique » (85). L'opera penale è un sì detto alla giustizia di Dio. Mentre l'Autore parla di una giustizia « che tutto signoreggia, punisce e salva », castigando l'impenitente e salvando con pene correttive il giusto, i traduttori conoscono soltanto il termine « giustizia salvifica », salvo a riportare due aggettivi, in cui si potrebbero vedere le due direzioni di pensiero. « Es geht hier... um das Geheimnis der *verzehrenden* und *rettenden* Gottesgerechtigkeit ». « Il s'agit du mystère de la Justice divine qui consume à la fois et qui sauve » (86). Di nuovo il pensiero coincide allorquando si ammette che la teologia occidentale, pur senza cadere nel giuridismo, ha assunto una posizione teocentrica, accentuando la necessità della glorificazione di Dio sull'aspetto soggettivo della liberazione dell'uomo dal peccato (87).

Le riflessioni che seguono insistono sulla « potenza trasformante » (*Heilkraft*) delle opere di penitenza, che interferisce spesso con la giustizia e la santità di Dio che consuma e purifica. La ripetizione di questi concetti non contribuisce tuttavia alla loro completa chiarificazione (88).

Pur mantenendo il tono generico della sintesi — inevitabile del resto per chi intendeva esporre in un solo volume tutta la teologia morale — è degna di nota l'impostazione del problema della sofferenza riparatrice nella condizione storica dell'attività umana. L'Autore, che si è soffermato precedentemente sulla « storicità dell'uomo » (89), osserva che ogni nostra decisione è un momento del nostro divenire, inscindibilmente legata al passato e orientata al futuro. Rispetto al passato l'uomo possederebbe una reale capacità di rifonderlo in sè (*refonte du passé*) (90). Si tratta di un vero riscatto del tempo, in cui si restituisce a Dio il passato (91). Si supera forse qui la tesi comune delle « reliquie » del peccato, concepite come un disordine attuale, effetto permanente del peccato passato. Nell'istante della piena conversione, che comprende la contrizione e la sopportazione della pena, si può molto di più: « possiamo dare un nuovo senso (*Gesamtsinn*) a tutto il passato e... trasformarlo attivamente e positivamente » (92).

Anche in questo punto sarebbero state preziose ulteriori delucidazioni sul perchè e sul valore della pena nella ricostruzione del tempo trascorso nella colpa (93).

(85) *Gesetz*, p. 472; *Loi*, p. 609.

(86) *Gesetz*, p. 472; *Loi*, p. 610.

(87) *Gesetz*, pp. 472-473.

(88) Questa parte dell'opera non è così analitica, come potrebbe sembrare. V. DE COUESNONGLE (*art. cit.*, p. 184) ne loda invece « l'analisi minuziosa ».

(89) *Gesetz*, pp. 129-135; *Loi*, pp. 129-135.

(90) *Loi*, p. 611; *Gesetz*, p. 473.

(91) *Loi*, p. 612.

(92) *Gesetz*, p. 474; *Loi*, pp. 611-612. L'Autore, parlando della storicità dell'uomo,

anticipa una spiegazione del concetto di ri-lavorazione del passato, come « un'azione nuova sugli ostacoli accumulati nel passato » (*Loi*, p. 130; *Gesetz*, p. 130). L'idea si potrebbe ridurre a quella tradizionale dell'azione dolorosa, che deve compiersi contro gli attacchi al peccato, contratti col tempo.

(93) L'intreccio dell'amore e della giustizia ritorna, quando Häring tratta della ricompensa e del castigo, come motivi dell'agire umano. Il tutto si riduce a questa affermazione, che unisce i due attributi di-

Il linguaggio caldo e affettivo, che si inserisce profondamente nello sviluppo del pensiero, crea difficoltà, almeno in questo caso, ad una chiara comprensione della verità (94).

Abbiamo visto come alcune delle più notevoli pubblicazioni che mettono in risalto, nel piano di Dio e nella vita morale dell'uomo, la carità, rendono difficile e di fatto inconcludente la difesa di una pena vendicativa.

Consideriamo ora, prima di passare ad un giudizio di insieme, un modo particolare di intendere il peccato come offesa di Dio, per cui, a differenza di quanto asserivano gli Autori studiati nel primo paragrafo, la pena non significa una restituzione di un qualcosa che si toglie a Dio, ma soltanto una esigenza da parte del peccatore nel distaccarsi completamente dalla colpa.

3. L'offesa dell'amore e della giustizia di Dio come stato inerente al peccatore e la pena inerente a questo stato ed all'atto doloroso della contrizione

La pena, come si ricorderà, proveniva per J. MARITAIN dalla ripercussione dell'ordine universale che reagiva contro la parte ribelle, causa del disordine. Questa pressione dolorosa, pur essendo esercitata dal tutto contro la parte, era fondamentalmente provocata dallo spostamento disordinato di quella, che turbava l'equilibrio generale. La pena era intrinsecamente legata all'atto colpevole (95).

Il peccato allora era inteso come un qualcosa diretto « contro l'universo della creazione ». Maritain non omette di considerarlo anche come « peccato contro il Tutto trascendente » (96). Il peccato è offesa di Dio. « Questa nozione non si riferisce soltanto alla sfera del timore, al fatto di infrangere il comando di un essere onnipotente, di resistere a una maestà infinita, ma ha qualcosa di più profondo e di sovranalemente paradossale » (97). Il paradosso consiste in ciò: da una parte offesa significa privazione inflitta a Dio, male di Dio; dall'altra si deve ammettere che Dio è infinitamente perfetto e beato in se stesso, totalmente invulnerabile.

Maritain espone due approssimazioni. Quella di un tentato deicidio, per

vini. « Doch zuallermeist muss der Lohn gesehen werden von der liebend gerechten Freigebigkeit Gottes her. Die Strafe muss gesehen werden von der Strafwürdigkeit des Bösen her, von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, der den nicht seiner Liebesgemeinschaft zulassen kann, der sich dem Bösen hingibt » (p. 339. - *Loi*, pp. 447-448).

Ci si poteva attendere che venisse utilizzata l'analisi del peccato — presentato come perdita della salvezza (*ἀμαρτία*), violazione della legge divina (*ἀνομία*) e come ingiusti-

zia (*ἀδικία*) verso Dio (*Gesetz*, pp. 353-358; *Loi*, pp. 469-474) — come fondamento della pena vendicativa. L'Autore non considera questo collegamento.

(94) Cfr. M.-M. LABOURDETTE, *Cronique de théologie morale*, « Revue Thomiste », 56 (1956), p. 541. Più intransigente V. DE COUESNONGLE, *art. cit.*, pp. 132-139.

(95) Cfr. « Salesianum » 20 (1958), pp. 186-187.

(96) Cfr. *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, p. 173.

(97) *Ibid.*, p. 174.

cui l'uomo si rende colpevole di voler distruggere Dio, se ciò fosse in suo potere. L'Autore però trova debole una tale considerazione, perché se in essa si rappresenta in qualche modo la natura dell'atto colpevole, non si dice nulla del modo con cui il peccato colpisce Dio. È quanto succede nella narrazione di un atto di omicidio, nel caso che l'assassino possegga soltanto un coltello di carta. Descrivo l'atto, non l'effetto, che non può essere prodotto da un mezzo inadeguato.

Maritain accetta invece un'altra soluzione. Si può parlare di una vera privazione inflitta a Dio, non preso in se stesso, ma in un termine od effetto da Lui voluto. Egli vuole (di volontà antecedente) che tutti i nostri atti siano buoni. Peccando, io privo Dio di una realizzazione da Lui voluta realmente, anche se condizionatamente. E quell'atto *unico*, da Dio voluto, non sarà mai più attuato. L'invulnerabilità di Dio è salva, benché Egli sia vulnerabile nelle cose che vuole ed ama. L'Autore abbozza una immagine fortemente espressiva. « Se cercassimo un'immagine, per quanto imperfetta, potremmo pensare ad un santo nell'unione trasformante. La sua pace è inammissibile. Gli si uccidono gli amici. C'è in questo un qualcosa che gli spacca il cuore. Ma la sua pace sussiste *sans rides...* (Nelle creature che Egli ama) si può dire che Dio è il più vulnerabile degli esseri...; basta un invisibile movimento del cuore di un agente libero per ferirlo e privare la sua volontà antecedente quaggiù di qualcosa che ha voluto e amato da tutta l'eternità e che non sarà mai più » (98).

Concepita in questo modo l'offesa di Dio, Maritain non arreca nessun cambiamento alla visione della pena, prima descritta. L'uomo che pecca contro Dio è ancora descritto come una « parte fuori posto » di fronte al « Tutto trascendente ». Se la pena deve attribuirsi a questo Tutto, analogamente a quanto avviene nella violazione dell'ordine creato, « tuttavia — ed è ciò che vorrei rimarcare, dice l'Autore, con una insistenza particolare — la pena, *qui ancora*, è dovuta allo stesso peccatore (99). La prima condizione di esistenza dovuta all'agente libero, quando ha mancato liberamente, è di essere rimesso in posizione di fronte al Bene trascendente, di essere rimesso al suo vero posto » (100). Questo è il compito della pena.

Abbiamo già segnalato altrove (101) la difficoltà di giustificare questa funzione reintegratrice della pena vendicativa, propria del resto agli altri tentativi fatti. Qui ci basta di aver mostrato come Maritain attribuisce un senso reale all'espressione « offesa di Dio », giustificando la sua riparazione

(98) *Ibid.*, pp. 175-176.

(99) « È dovuta » significa: è attribuita come a causa. Si ricordi quanto è scritto a proposito della pena, come risultato della reazione del tutto creato. « Ed io vi dico che questa privazione è meritata, che essa è dovuta. Dovuta a chi? Al tutto? Sì, senza dubbio, perché esso è stato privato di qualcosa, perché l'equilibrio è per esso un bene

(nel senso largo della parola). Ma questo ritorno del niente (= la pena) è dovuto anche, è dovuto innanzitutto al soggetto stesso. In quanto esso è semplicemente esistente, è una cosa dovuta all'essere umano di essere messo al livello col tutto, ecc. » (p. 185).

(100) *Op. cit.*, p. 187.

(101) Cfr. *art. cit.*, pp. 186-187.

penale prima di tutto come una necessità di riordinare una cosa creata che Egli ama. La pena non è propriamente inflitta da Lui. Se Dio entra in qualche modo nella sua costituzione è perché viene concepito come il Tutto (trascendente) che esercita una pressione sul vuoto del male, introdotto nella creazione dall'azione peccaminosa.

Sull'offesa di Dio causata dal peccato, in quanto è contrario al bene dell'uomo voluto da Dio, richiamano anche l'attenzione due articoli di J. LECUYER. Egli ha raccolto alcuni brani di S. Tommaso, per sottolineare che se il peccatore cagiona un vero male a Dio, è perché « va contro i suoi disegni di amore verso gli uomini » (102). A Dio non si sottrae nulla; non Gli si deve quindi restituire nulla. « Ci si esprime talvolta come se la soddisfazione... avesse un effetto su Dio stesso e non soltanto sull'uomo peccatore, come se il peccato avesse realmente sottratto qualcosa a Dio, qualcosa di cui Egli esige una compensazione... » (103). Ciò è errato, secondo l'Autore. « *In qualsiasi modo la si spieghi*, l'effetto della soddisfazione sarà dunque un effetto prodotto sul peccatore e non su Dio » (104).

Pensiamo che l'Autore voglia con le parole precedenti sorvolare sul problema del significato medicinale o vendicativo della pena nella soddisfazione. Senza contraddirle le sue premesse, Lécuyer potrebbe affermare che, pur non essendo Dio ad infliggere direttamente una pena vendicativa, l'uomo può, anzi deve infliggersi una tale pena, per riparare *in se stesso* il male della colpa. In realtà, quando l'Autore introduce lo « sforzo doloroso » nella riparazione, lo fa seguendo una riflessione di P. HUGUENY, in cui la pena appare più come la condizione di sviluppo della carità — dalla quale sembra dipendere in ultima analisi il valore della soddisfazione — che non come una negazione compensatrice del male fatto (105).

(102) *Note sur une définition thomiste de la satisfaction*, « Doctor Communis », vol. VIII (1955), p. 24. I medesimi brani tomisti appaiono in *Réflexions sur la théologie du culte selon Saint Thomas*, « Revue Thomiste », 55 (1955), p. 344, n. 3. Il loro contenuto è riassunto in C. G. III, c. 122: « *Non enim Deus a nobis offenditur, nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus* ».

(103) *Note sur une définition*, p. 30. — V. anche p. 27.

(104) *Ibid.*, p. 27.

(105) « ... réparer la faute précédente sera revenir de l'attitude de refus que l'on avait prise; or cela ne peut se faire sans quelque effort douloureux, et le P. Hugueny a bien exprimé cette nécessité: "Le pécheur, en péchant, n'enlève rien à Dieu lui-même, mais il diminue la gloire extérieure de Dieu, l'épanouissement de bien divin dans son âme et dans les âmes de ses frères,

par la privation de la charité... Le contrepartie et par conséquent la juste réparation de ce désordre se trouvera dans des pratiques pénales, acceptées par amour, qui diminueront la joie de la vie inférieure du pénitent *au profit du progrès de la charité...*; la déficience (du péché) doit être réparée par l'acte de charité de l'œuvre satisfactoire ». Cfr. *Note sur un définition*, pp. 28-29 con la citazione completa di Hugueny, presa dalle note alla traduz. francese della *Summa Theol.*, *La Pénitence*, II (1931), p. 417.

Si noti che il commento di P. Hugueny ritocca sensibilmente il testo di S. Tommaso (*Suppl.* 15, 1 c) da noi citato a chiusura del primo paragrafo di questa parte. S. Tommaso parla solo dell'onore di Dio che non può venire riparato se non con una sottrazione di un bene. Poiché l'atto buono come tale non ci toglie nulla, anzi ci per-

È stato ancora Y. DE MONTCHEUIL a combattere in una forma esplicita la concezione che vede nel peccato « un torto fatto a Dio ». Due delle sue *Lezioni sul Cristo* vanno lette con particolare attenzione (106).

L'insegnamento che difende la necessità di una soddisfazione data a Dio per il peccato, suscita, secondo Montcheuil, un'obiezione insuperabile. « Come la creazione e come il dono della sua vita fatta all'uomo non Gli hanno apportato nulla di nuovo, così il peccato non Gli sottrae nulla: esso non nuoce che all'uomo » (107). L'Autore si affretta a dire che si può continuare a parlare di offesa di Dio, di cui egli ritiene la spiegazione del delitto attentato. L'accentuazione della trascendenza divina non ci permette tuttavia di concludere che Dio sia indifferente di fronte al peccato. Dio al contrario vuole « distruggere il peccato, fino alle sue ultime tracce » e ciò lo vuole perchè è santo e perchè ci ama (108).

Dal fatto che Dio non soffra in sè un danno reale per la colpa, l'Autore trae una deduzione che ha sconcertato alcuni teologi: Dio non può domandare una riparazione per sè, essendo intangibile dal peccato (109). Si noti che non è soltanto la giustizia che non ha nulla da reclamare, ma anche l'amore. « (La riparazione) non è un'esigenza dell'amore di Dio, ma piuttosto un bisogno dell'amore in noi » (110). È necessario però inquadrare le ultime parole nel loro contesto. Immediatamente dopo, l'Autore ci dice infatti che il *nostro* amore che ci spinge a riparare è lo stesso amore di Dio che ci invade. « Quand l'amour de Dieu entre dans une vie, il n'y amène pas seulement avec lui la volonté d'être à Dieu à partir de maintenant, mais

feziona, bisogna infliggerci un male, che compenserà la sottrazione fatta all'onore di Dio. P. Hugueny introduce nel suo commento l'idea di carità e dice che la pena è a servizio di un completo atto di amore, che ripara adeguatamente la gloria di Dio, identificata con la diffusione della bontà divina in noi.

Lécuyer non manca da parte sua di riconoscere che nel passo tomista citato, la pena significa quello che si deve « rendere all'onore di Dio ». Egli ricorda tuttavia l'adagio *honor est in honorante* e scrive: « Così il peccatore, rifiutando di obbedire a Dio, manca all'onore che Gli doveva; ma è a se stesso che egli fa torto. In questo caso, *rendere a Dio l'onore che Gli è dovuto* consistrà dunque nel riconoscere e accettare l'eccellenza di Dio, eccellenza che ci si era rifiutati di riconoscere peccando; riparare la colpa precedente sarà un ritrarsi dall'atteggiamento di rifiuto che si aveva preso; ora questo non può farsi senza uno sforzo doloroso » (*art. cit.*, p. 28) e cita P. Hugueny.

Pur ammettendo con Lécuyer che secondo

l'insegnamento costante di S. Tommaso, l'onore è una perfezione inherente alla persona che onora, ci sembra che, nel passo in questione, S. Tommaso richieda una reale diminuzione di sè, *che già in se stessa rappresenta un compenso*, rispetto all'indebito sollevamento di sè contro l'eccellenza di Dio. Non è necessario quindi, secondo questo testo, introdurre la carità, come non è sufficiente la semplice accettazione dell'eccellenza di Dio, senza un male inflitto al peccatore.

(106) Cfr. *Leçons sur le Christ*, Paris, Ed. de l'Epi, 1949, pp. 122-134; 135-147.

(107) *Op. cit.*, p. 129.

(108) *Op. cit.*, p. 130. In nota si legge che si può parlare anche di esigenza di giustizia, « se per giustizia s'intende ciò che richiede la perfezione stessa di Dio ».

(109) « Quand Dieu veut pardonner à l'homme et lui rendre sa grâce, il n'a donc pas, si l'on veut parler en stricte rigueur, à lui demander d'abord réparation d'un tort qui ne peut pas l'atteindre: Il est trop haut pour cela » (*op. cit.*, p. 130).

(110) *Op. cit.*, p. 133.

celle de reprendre en quelque sorte tout le passé pour le donner à Dieu et, par là, le réparer; bref, une volonté de "satisfaire" » (111). E alcune pagine prima egli scrive apertamente che l'amore di Dio è necessariamente esigente, senza un'ombra di connivenza con le nostre debolezze (112).

Questi sono i cardini della dottrina di Montcheuil, che non sembra possano essere criticati. È noto, d'altra parte, che furono proprio questi i punti eretti a bersaglio da qualche teologo: « Dio è troppo alto per essere toccato dal peccato, e così non si pone la questione di richiedere una riparazione per un'ingiuria che non è arrivata fino a Lui » (113). Al contrario, Montcheuil, negando che il peccatore faccia a Dio un vero torto, non esprime che il pensiero comune che esclude in Dio una qualsiasi reale privazione, sia fisica sia morale. Quando poi egli afferma che non è Dio a esigere una riparazione, si ricordi il contesto delle due lezioni, dove appare chiaramente che si tratta di un'autentica esigenza divina, partecipata alla nostra volontà (114).

Ciò che può essere discutibile in P. Montcheuil è l'assenza totale del concetto di pena vendicativa. Ogni sofferenza si spiega come una resistenza incontrata nella nostra opera di purificazione (115).

Il dogma cattolico, in particolare quello della soddisfazione di Cristo, considerato dall'Autore, viene rispettato in tutte le sue esigenze? Non è nostro compito decidere la questione. L'analisi speculativa di Montcheuil sul peccato come offesa di Dio e sulla necessità di una nostra riparazione-purificazione (116) non include un castigo inflitto da Dio *ab extra*, come pura risposta al male fatto.

(111) *Op. cit.*, pp. 133-134.

(112) *Op. cit.*, p. 130. In questa pagina e nella seguente, ricorrono spesso i termini « chiedere », « esigere », che vengono attribuiti a Dio.

(113) Cfr. J. SOLANO, *Actualidades cristiánico-soteriológicas*, « Est. Eccl. », 24 (1950), p. 63.

(114) Si sappia quindi valutare quanto scrive J. SACÜES: « Si hae formulae aequivocae (di Montcheuil) solum indicant peccatum Deo nihil physicum vel morale auferre, imo nihil extrinsecum cuius omissione Deus saltem moraliter pauperior fiat (ut homo cui debitus honor aufertur), omnino verae sunt. At si eae simul statuant Deum erga honorem extrinsecum ipsi a creaturis debitum ita indifferenter se habere, ut eius vel denegationem vel violationem graviter non ferat et ideo nec reparatione placandus sit (ciò che è affatto alieno dal pensiero di Montcheuil, a parte il significato antropomorfico che possono assumere queste formule, specialmente la "placazione"), plane reiciendae sunt: id enim quod peccato Deus subiective offendatur et hominem ut inimi-

cum respiciat donec strictam ab eo satisfactionem (morale o anche penale?) accipiat, est doctrinae catholicae adeo imbibitum, ut de fide divina et catholica iure dici debeat ». Cfr. *Sacrae Theol. Summa*, II, p. 844.

Nemmeno si può rimproverare all'Autore di essere incoerente, se egli sostiene da un lato che l'amore ed il peccato dell'uomo non colpiscono Dio e dall'altro, che dobbiamo evitare il peccato per amore di Dio (cfr. SOLANO, *art. cit.*, p. 66). Dio non vuole il peccato, in quanto è un impedimento alla comunicazione del Suo amore verso di noi. E questo è lo stesso motivo che deve indurre l'uomo a fuggire il peccato. Quando poi il peccato fosse avvenuto, la riparazione consisterebbe nella piena conversione di noi stessi verso Dio.

(115) *Op. cit.*, pp. 130-131; 134, 141.

(116) Insistiamo ancora sul fatto che Montcheuil ammette il dovere di una riparazione morale sulla linea dell'amore. « Voi vedete dunque che la soddisfazione o riparazione è un bisogno che nasce spontaneamente dall'amore penitente » (*op. cit.*, p. 134). - Quando Solano scrive contro

In questo punto l'Autore non si smentisce mai (117).

I motivi indicati dagli Autori precedenti appaiono in una visione più ampia e più approfondita con *La teologia del Corpo Mistico* di E. MERSCH (118).

Egli incomincia dallo studio del peccato, rilevandone il carattere di « interiorità ». La volontà con un atto libero e cosciente si oppone alla volontà divina; è così interiormente privata del bene assoluto, che è assolu-

Montcheuil: « La considerazione del peccato come *disonore* di Dio è classica in teologia e spiega sufficientemente la ragione dell'offesa divina che racchiude il peccato » (*art. cit.*, p. 65), esprime realmente un'idea contraria all'Autore, che non parla mai di onore tolto a Dio. Montcheuil invece approverebbe le parole di Solano che seguono subito dopo: « Simili riflessioni (sul peccato come offesa di Dio) si potrebbero fare, considerando il peccato come privazione dell'*amore* di Dio o fissandosi in altri aspetti degli attributi divini » (*ibid.*). Montcheuil approverebbe ancora quanto segue, cambiando il termine « *disonore divino* » con « *privazione dell'amore divino* »: « Per riparare il *disonore divino* è essenziale un omaggio della volontà; la sofferenza può essere integralmente assente » (*ibid.*). La divergenza riappare, quando Solano invoca la pena per « soddisfare alla divina giustizia », senza però approfondire l'argomento, come già dicemmo (cfr. nota 57), limitandosi a dire che Dio non è solo il nostro fine ultimo, ma anche il nostro giudice, che ci punisce nell'inferno e nel purgatorio (*ibid.*).

(117) Montcheuil fu trovato incoerente (cfr. SOLANO, *art. cit.*, pp. 66-67) per questa sua espressione: « Per noi, a differenza di Gesù, la sofferenza è affare di giustizia. Meritata dal peccato, si può dire che essa ne è la *conseguenza necessaria*. Solo Gesù soffre per puro amore, senza che la sofferenza non abbia alcun diritto su di Lui... Senza dubbio, noi dobbiamo confessare che abbiamo meritato di soffrire, noi dobbiamo dire col buon ladrone: *Nos digna factis recipimus*. Tuttavia la nostra sofferenza nell'intenzione di Dio che ce la manda... non è un *puro castigo*. Il suo senso non è esaurito per il fatto che noi siamo abbandonati alle *conseguenze* dei nostri atti » (*Leçons*, pp. 140-141). A parte il riferimento biblico, in cui il buon ladrone riconosce di meritare una pena inflitta dalla società, qui si afferma unicamente una giustizia immutante, che implica una pena necessariamente connessa con la colpa, senza richie-

dere che la giustizia vendicativa di Dio esiga per volontà positiva un altro male per vendicare il peccato. Questo è il nostro problema.

Finalmente non ci pare fondata la critica di P. BASILIO DE SAN PABLO, che dopo aver riportato testualmente i passi più salienti del Capo IX « La redenzione, mistero di amore », ne ricava questa interpretazione: « Dopo di essere stati perdonati dei nostri peccati, per puro amore misericordioso, questo amore esige che offriamo al cielo soddisfazione per essi. Si cerca di evitare uno scoglio e si urta in un altro. Non si esige il pagamento di un debito quando esiste e si esige quando è stato graziosamente condonato » (*Irenismo en soteriología*, p. 479). Montcheuil può facilmente rispondere che l'amore divino non condona nulla: s'imposta dell'uomo che liberamente vi consente, portandolo alla contrizione ed alla totale purificazione (penosa) dal peccato.

(118) *La théologie du Corps Mystique*², Paris, Desclée, 1946, 2 voll. Il Capo XI del primo volume « La Redenzione. Ciò che deve essere per essere completa », si può considerare conforme al pensiero definitivo dell'Autore, anche se questi intendeva ancora apportarvi alcune modificazioni stilistiche. La redazione definitiva del Capo XII andò perduta. Gli editori lo pubblicano secondo una redazione anteriore (cfr. *op. cit.*, pp. xxxv-xxxvi), notando le differenze principali con l'ultima redazione: questa è generalmente più breve e più concisa. Inoltre in essa Mersch « si preoccupava di più del giudizio dei teologi formati alle discipline scolastiche e cercava volentieri delle formule più classiche e degli argomenti più concettuali » (*op. cit.*, p. xxxvii). Si può tenere che la precedente redazione del Capo XII realizzò già quest'ultimo intento dell'Autore, se si tiene presente, come diremo, lo sforzo compiuto per non bandire del tutto l'idea di giustizia. Possiamo pensare allora che l'Autore avrebbe soltanto abbreviato la sua esposizione.

tamente degno di essere voluto. Da parte di Dio, nessun cambiamento; tuttavia bisogna riconoscere che nel peccato « c'è qualcosa di divino. Evidentemente non nel senso che si faccia un torto a Dio: il peccatore non nuoce che a se stesso, ma si nuoce nel suo rapporto con Dio, *in ordine ad Deum*. Dio è offeso non nel modo con cui un uomo viene ferito o impoverito dal peccato di un altro, ma nel modo con cui l'assoluto trascendente può essere toccato: con la violenza fatta alla creatura, col torto che il peccatore fa a se stesso » (119).

Non è quindi Dio che viene colpito; Egli rimane però ugualmente offeso, perché il rapporto con Lui *da parte nostra* è mancante.

Con l'affermazione dell'interiorità del peccato, ci si può attendere una simile concezione della sanzione corrispondente. L'Autore infatti ci premunisce di non pensare al castigo del peccato sul modello delle sanzioni umane, che sono « imposte ed arbitrarie, che non sono legate alla trasgressione che da una volontà estranea » (120). Benché la sanzione non sia lo stesso peccato, tuttavia è strettamente connessa con questo. Dio è causa della sanzione, nel senso che ci « castiga dal di dentro », come movente di ogni essere (121).

Da parte nostra, volendo dare a Dio una completa riparazione, non ci dobbiamo accontentare della sola rettificazione interiore della volontà; ci vuole anche un elemento esteriore, che Mersch denomina « soddisfazione ». Di nuovo però, questo elemento non è voluto da Dio, in nome di una giustizia vendicativa estrinseca, ma è insindibilmente unito con quello interiore, a causa dell'unità del composto umano. « La prima (la contrizione) per essere totale, per detestare il male fino ai suoi ultimi prolungamenti, implica la seconda (la soddisfazione): tutt'e due non costituiscono che una sola riparazione (*réfection*) umana completa, come l'anima e il corpo non fanno che un uomo solo completo; la prima essendo in qualche modo la forma della seconda, come l'anima è la forma del corpo. Parlano soltanto della prima, ma dicendo tutto ciò che essa è, si parla già dunque anche della seconda... » (122).

(119) *Op. cit.*, pp. 302-303.

(120) *Ibid.*, p. 303. Mersch riconosce che si è inclinati ad ammettere un'economia divina più esteriore e più facile. La misericordia divina non potrebbe superare quella di un re, che grazia un condannato, perché è nato un principino? Sarebbe azzardato (*osé*) negare questa possibilità da parte di Dio; l'Autore non ne vede però la realizzazione. *L'homme est trop intérieur à lui-même, pour être vraiment affecté par un travail qui lui demeurerait extérieur* » (*Ibid.*, pp. 308-309).

(121) *Ibid.* — L'espressione « castigo dal di dentro » equivale all'altra, in cui si dice che « Dio crea l'inferno attraverso il male »

(*ibid.*). Ciò non significa altro in Mersch che Dio è l'autore dell'ordine, in cui automaticamente alla colpa segue la pena. — Si noti ancora l'osservazione dell'Autore quando scrive che la privazione di un bene soprannaturale, pur rimanendo interiore al peccato, data la trascendenza del dono soprannaturale, è avvertita di più come una sanzione esteriore, che sia imposta dal di fuori (*op. cit.*, p. 304).

(122) *Op. cit.*, pp. 310-311. Altrove si dice che i dolori fisici sono l'espressione esteriore, nel corpo, del lavoro di raddrizzamento che si fa nelle anime », « espressione necessaria » (p. 344). - J. CONSETTE, si appella all'indole dell'operazione umana, che

La giustizia non viene in questo modo estromessa. Si tratta anzi di una « giustizia rigorosa, giustizia esatta, giustizia perfetta, necessarie (però solo) perchè ritorni la perfezione », che non dà nè restituisce nulla a Dio, ma « per cui Dio restituisce agli uomini e loro stessi e Dio » (123). L'Autore tuttavia è disposto ad ammettere che con la pena si paghi un prezzo a Dio per il peccato commesso. Ciò avviene introducendo ciò che si era tolto *all'opera* di Dio, orientandosi nuovamente verso di Lui, nella soppressione radicale del male della colpa. In questo senso si può dire che il prezzo è pagato a Dio ed anche al male, meglio « relativamente al male e contro il male » (124).

In questo quadro, Mersch si permette una specie di invettiva contro un'altra rappresentazione della giustizia. Ne stralciamo qualche frase: « Si altererebbe lo splendore dell'opera (divina) immaginandosi che la maestà divina, che è stata offesa, sia gelosa di esigere una terribile soddisfazione di onore, che è placata e soddisfatta perchè Le si "presenta il suo Figlio morto, protestando che non soltanto l'universo, ma questo Figlio stesso dovette essere distrutto alla sua divina presenza". Conservo certo un'autentica venerazione verso il P. de Condren, di cui queste linee esprimono i sentimenti. Però non posso evitare di trovare inammissibile la concezione di Dio che vi soggiace... Vera caricatura questa di una giustizia che tiene conto rigorosamente del dare e dell'avere, non facendo attenzione alle persone... Non è Dio che reclama (i dolori e la morte) come un'orribile soddisfazione alla quale avrebbe diritto (il solo pensarla sarebbe blasfemo); è l'uomo che ha bisogno di ciò per strapparsi dal peccato; la giustizia che esige non è vendetta divina: è la legge inerente all'uomo, costitutiva dell'uomo stesso, la legge naturale con cui Dio fissa i rapporti e le proporzioni fra le cose » (125).

non si esaurisce in un'« intenzione volontaria, ma... s'incarna nelle altre potenze operative... Questa diffusione non è un semplice complemento estrinseco dell'atto volontario, ma un'esigenza necessaria della sua natura metafisica. L'oggetto della volontà non è un'idea, ma un oggetto reale rappresentato da un'idea; compiacersi nell'idea, senza tentare di realizzarla, è indice di una volontà imperfetta e di pura velleità ». Cfr. *Le Chrétien et la Souffrance*, « Nouv. Rev. Théol. », 76 (1954), p. 485. L'Autore spiega la sofferenza unicamente come risultato della resistenza, che oppongono all'affermazione della carità la materia inerte del corpo, il disordine lasciato dalle colpe precedenti e l'opposizione del mondo contro la vita cristiana. Egli conosce soltanto due specie di pene: la *pena anarchica* che è « il segno e l'effetto di un disordine che tende a prolungarsi e ad invadere tutto. Essendo anarchica, non ha senso in se stessa, al pari della causa (peccato) che la pro-

duce » (*ibid.*, p. 486). Passando al contrattacco, nell'urto contro l'ostacolo, si produce una pena *costruttiva o medicinale*, che tende al ristabilimento dell'ordine (*ibid.*).

(123) *Op. cit.*, p. 329. Siamo al Capo XII, per cui si ricordi quanto è stato detto nella nota 130.

(124) *Op. cit.*, pp. 348-349. L'idea tornerà a proposito della soddisfazione sacramentale: « La satisfaction... se présente, non comme une sorte de restitution faite à Dieu, mais comme une restauration du pécheur, mais *dans ses rapports à Dieu*, et comme une restitution faite à l'Eglise et à la communauté chrétienne, en œuvres d'éducation, mais toujours *in ordine ad Deum* » (II, p. 302).

(125) *Op. cit.*, I, pp. 330-331. La citazione completa è riportata anche da P. Basilio de San Pablo (*Irenismo en soteriología*, p. 480); sono queste le uniche parole di Mersch da lui citate.

Mersch respinge certamente l'antropomorfismo di queste formule, ma esclude anche chiaramente da parte di Dio qualsiasi diritto ad una riparazione penale. Questa non è che il necessario riflesso, nella sfera materiale del nostro essere, del travaglio di purificazione dell'anima (126).

CONCLUSIONI

La pena doveva sorgere, secondo gli Autori avvicinati in questa parte, nella fase di riparazione del peccato, che *offende* Dio.

Pur non essendoci studi che, approfondendo lo stato morale e psicologico che si crea fra due persone avversarie, siano diretti a chiarire meglio la relazione che si viene a stabilire fra Dio e il peccatore, possiamo fissare alcuni elementi che sono emersi dalle indagini precedenti.

Da parte dell'offeso anzitutto dev'essere considerata attentamente la sua relazione personale contro il nemico. È stato HORVÁTH a soffermarsi sul fatto che, quando siamo offesi, non solo sentiamo di non amare più l'altro, ma sentiamo anche nascere in noi una forza che lo respinge. L'interpretazione di questo fatto non è semplice. Abbiamo visto come lo stesso Horváth parlasse di una relazione di legittima difesa e, adoperando il termine *vindicatio*, non gli dava altro significato che quello di espressione della propria « disapprovazione » per l'ingiustizia sofferta e della volontà di recuperare ciò che si era perduto nell'offesa. Non si parlava propriamente di un'esigenza oggettiva che sorgesse dal male della colpa.

MARITAIN a sua volta, descrivendoci la pace del santo che sussiste inalterata di fronte ai più orrendi delitti perpetrati contro ciò che ha di più caro, sembrava inculcare che l'unica posizione giusta da tenere di fronte al nemico, sia quella in cui, pur escludendo l'amore per l'opposizione come tale — il che implicherebbe volere una negazione di sé — si rimane in una posizione di attesa, o meglio, si agisce, si colpisce anzi duramente l'avversario, se è necessario, ma soltanto per ricondurlo all'amore verso di noi.

Il proporre chiaramente il problema ci pare già, in questo caso, un buon contributo alla sua soluzione: i due distinti movimenti che possono

(126) In *Morale et Corps Mystique*³, Paris, Desclée, 1949, pp. 101-103, Mersch espone come una sua « opinione » l'idea che la sofferenza abbia in sé un valore, indipendente dalle disposizioni spirituali che la possono animare. Se si considera però attentamente lo sviluppo del suo pensiero, appare che la bontà dei nostri dolori è attinta da quelli di Cristo, i quali in fondo valgono di fronte a Dio « in virtù delle disposizioni, con le quali furono offerte » (p. 102). Inoltre l'Autore ammette che la « semplice assenza di ribellione (nel do-

lore) è già un atto di volontà ben disposta » (*ibid.*). Anche questa opinione non implica la pena vendicativa.

Nella linea di Montcheuil e di Mersch si colloca pure M. ZUNDEL, *Théologie de la peine humaine*, « Economie et humanisme », VI (1950), pp. 1-4. Egli considera specialmente la pena del lavoro, che definisce come « uno spogliamento creatore che ci libera dal mondo e da noi stessi » (p. 3), mentre la radice del dolore nel lavoro, va ricercata nella resistenza che c'è in noi al reciproco dono di noi stessi.

sorgere dall'odio verso il male dell'azione ostile — volere un altro male che sia subito contro voglia dal nemico per « compensare », « vendicare » l'eccesso della sua volontà oppure volere ancora un male col solo fine di ricondurre il nemico allo stato di amicizia — sono entrambi legittimi? Il problema coincide in parte con quello del significato da attribuirè all'*ira* per sapere se l'offeso si adira solo perchè crolli l'ostacolo che si frappone all'amicizia (127) oppure se la sua ira deve avere per oggetto il male della vendetta richiesto dalla colpa. Nella psicologia aristotelico-tomista è costante l'affermazione del rapporto fra la passione dell'ira con la giustizia vendicativa (128). Presso i moderni il problema non è posto esplicitamente. Ne riconosciamo tuttavia l'importanza per rintracciare nella struttura dell'anima umana l'esigenza di una pena vendicativa.

Considerata l'offesa *da parte della persona che offende*, si è visto come alcuni — fra cui MALEVEZ, HÄRING — accentuino la necessità di un'espressione penosa del proprio pentimento, per garantirne la completa sincerità. La pena diventa allora il veicolo di uno stato di coscienza, che rimanendo impenetrabile allo sguardo degli altri, ha bisogno della testimonianza della sua genuinità. Ma chi ha offeso vuole fare qualcos'altro per riparare il suo peccato. Qui devono essere distinte due questioni: nella prima, che è la *questione fondamentale della soddisfazione*, ci si domanda perchè, dopo l'offesa, non sia sufficiente il semplice ritorno verso l'atteggiamento di benevolenza precedente, ma occorra fare *qualcos'altro* per soddisfare l'offeso. Solo in un secondo momento si pone il problema che ci interessa attualmente: la persona che offende deve infliggersi una pena, per riparare adeguatamente?

Per questa seconda domanda, che considera le relazioni di uomo ad uomo, non abbiamo nulla di particolare che si possa ricavare da quanto fu esposto precedentemente. I teologi sono preoccupati soprattutto delle relazioni dell'uomo con Dio. Vediamo perciò le principali linee che tendono a stabilire l'esistenza di una pena, che compensi *davanti a Dio* il male del peccato.

(127) A. MICHEL, nell'art. *Le pardon des injures*, « L'Ami du Clergé », 65 (1955), pp. 89-95, dimostra, su richiesta di un lettore, che perdonare non significa necessariamente rimettere l'offesa senza esigere una riparazione. Michel fa precedere una trattazione sulla distinzione fra il *reatus culpae* ed il *reatus poenae*, seguendo l'esposizione di Billot e di Galtier e conclude che se Dio può perdonare senza rimettere tutta la pena, anche noi possiamo fare altrettanto. Michel però sente il bisogno alla fine dell'articolo (p. 94) di aggiungere un testo di S. Tommaso, dove si ammette che è necessario tal-

volta ribattere le ingiurie ricevute. « Quandoque tamen oportet ut contumeliam illatam repellamus: maxime propter duo. Primo quidem, propter bonum eius, qui contumeliam infert: ut videlicet eius audacia reprimatur, et de cetero talia non attentet;... Alio modo, propter bonum nonnullorum, quorum profectus impeditur per contumelias nobis illatas ». Cfr. II-II, 72, 3 c. Non appare il diritto ad una vendetta, anche se il suo esercizio, nel caso di un atto pubblico, dovesse essere trasmesso all'autorità competente.

(128) Cfr. la nostra introduzione, n. 2.

Tutti convengono nell'affermare che Dio può anche non esigere una pena nell'opera della nostra riconciliazione. Ciò viene specialmente ribadito all'inizio del *De Verbo Incarnato*, per non dover concludere dalla necessità del dolore alla necessità di una redenzione dolorosa. Non si deve però pensare che le prove recate in favore della pena, abbiano solo un valore di semplice convenienza, per il motivo che Dio ci poteva perdonare anche senza di quella. Ci sembra invece che i vari motivi addotti — compresi quelli studiati nelle pagine precedenti — vogliano stabilire da parte di Dio un vero diritto. Dicendosi che Dio può rinunciare a questo diritto, non vengono infirmate le ragioni che si portano per fondare il diritto in se stesso (129).

E su questa linea si situano gli Autori studiati nel primo paragrafo. Dio è visto principalmente nella luce della sua dignità ed eccellenza, che ha tutti i diritti di sovranità verso le creature. Il peccato menoma la sua grandezza. Una riparazione adeguata dovrà controbilanciare l'indebito sollevamento del peccatore di fronte alla Maestà di Dio con una depressione in senso opposto.

Abbiamo già indicato la difficoltà che sorge intorno alla necessità di questa diminuzione di sè: a nostro giudizio è sufficiente ritornare, a costo di qualsiasi difficoltà, alla « giusta misura », con cui si riconosce già pienamente la nostra subordinazione rispetto a Dio. Senza dubbio qualcosa di nuovo dev'essere compiuto rispetto alla colpa effettuata: è un atto di ossequio e di amore verso Dio, con cui si detesta, ci si addolora per il peccato commesso, con cui si offre una « compensazione » per il male fatto. Quello che invece non ci sembra sufficientemente fondato negli argomenti considerati — come di fatto sono presentati dai teologi studiati — è il passaggio alla necessità di una *pena*, che si esigerebbe per espiare il peccato.

Un'altra corrente insorge contro qualsiasi concezione di Dio che abbia bisogno di qualcosa da noi. Il peccato offende Dio, perché corrompe la creatura. Noi offendiamo soltanto la Sua volontà di comunicarsi alle creature (MARITAIN); è solo il nostro amore che si va purificando (MONTCHEUIL) o il cui intimo dolore si va riflettendo sul nostro corpo (MERSCH), che porta con sè una pena. Questa è solo un *bisogno da parte nostra*.

Non bisogna evidentemente arrestarsi alle formulazioni verbali. Coloro che prendono come punto di partenza l'onore di Dio offeso, non intendono in nessun modo compromettere la Sua immutabilità e trascendenza. D'altra parte coloro che parlano della pena soltanto come di un'esigenza da parte della creatura, devono ammettere che se ciò è conforme alla verità, non può non essere voluto e richiesto anche da Dio, non come compenso di una

(129) Analogamente con quanto si afferma circa il diritto naturale al matrimonio, alla proprietà e sulla liceità della loro rinunzia.

lacuna personale, ma come reintegrazione della creatura, che Egli vuole totalmente buona e perfetta.

Dobbiamo riconoscere però che, mentre i teologi che inculcano all'uomo in modo particolare il rispetto per il loro Signore, intendono sempre di giustificare la realtà della pena vendicativa, che punisce il ribelle, gli altri che subordinano il rispetto all'amore, non giungono *di fatto* a giustificare l'affermazione che il tradimento dell'amore di Dio si debba soddisfare col male della pena, sia pur volontariamente accettata, ritenendo che la pena è soltanto residuo del peccato, che ostacola la nostra conversione. Questo sostengono gli Autori studiati nell'ultimo paragrafo, mentre abbiamo dovuto riconoscere che i tentativi fatti da HARTMANN, GILLEMAN, HÄRING (cfr. § 2) non giungono a definire con chiarezza la necessità di una giustizia vendicativa, in seno all'amore.

Ci sembra di poter concludere allora che i diversi approfondimenti discusi in questa parte circa il fondamento della pena in relazione al peccato come offesa di Dio, non contengono essi soli un valore definitivo per suffragare l'esistenza di una pena che viene inflitta da Dio o che ci si infligge, per il solo motivo di aver commesso la colpa.

LA PENA E L'« INORDINATA CONVERSIO AD CREATURAS »

Allo studio della pena compiuto sotto l'aspetto prevalentemente *ontologico* della reintegrazione dell'ordine leso, era seguito quello della violazione della legge, che ci spostava in un campo in buona parte *giuridico*. Ora, dopo aver discusso nella parte precedente i vari tentativi per rintracciare nella colpa come offesa di Dio un'esigenza *moral* di una riparazione penale, consideriamo un aspetto che si potrebbe chiamare *psicologico*, perchè si coglie osservando la vita interiore dell'anima peccatrice: con la colpa l'uomo si distoglie da Dio e si rivolge alla creatura. « In quolibet peccato mortali est quodammodo *aversio* a bono incommutabili, et *conversio* ad bonum commutabile » (II-II 20, 1 ad 1).

Con l'*aversio a Deo* viene sempre connesso il reato della pena eterna del danno. Rimandiamo la trattazione di questa pena ad uno studio che stiamo compilando, in cui si vedrà quale sia il pensiero dei teologi contemporanei sulla natura delle pene infernali. L'*inordinata conversio ad creaturas* invece fonda secondo molti il reato della pena temporale.

Prima di addentrarci in questo problema, che suppone il male del peccato, segnaliamo una concezione della pena che sarebbe inerente allo sforzo continuo che deve compiere l'uomo per vincere una « naturale » tendenza a concentrarsi (« convertirsi ») su di sè e sulle creature finite che lo possono distogliere dal Bene supremo, conosciuto quaggiù soltanto mediamente. Si tratta di una inclinazione metafisica, che non presuppone ancora, se-

condo E. MASURE, uno stato di decadimento spirituale: « ... il gesto del sacrificio può già scomporsi, prima ancora che si parli di peccato, in due movimenti elementari, che corrispondono alla complessità della nostra natura. L'uomo si dona a Dio, bene perfetto e questo è l'aspetto positivo... (e) il risultato finale del sacrificio. Ma questo uomo è ancora in marcia. Per raggiungere il suo fine, deve continuamente lasciare il posto dove rimaneva ancora fisso, deve rinunciare a stare in riposo, abbandonare la posizione precedente e l'oggetto provvisorio » (1).

L'idea è accolta recentemente da P. HAES (2).

Conosciamo pure dall'introduzione gli articoli di F. BOURASSA sulla natura del sacrificio. Egli ripone la radice di ogni atto penoso « nell'atto di traslazione o di passaggio » dal nostro essere di creature alla santità di Dio. Ciò implica sempre un superamento del nostro limite per accedere all'infinità della vita divina (3).

Insediandosi poi il peccato nell'uomo, la *conversio ad seipsum et ad creaturas* si allarga e si approfondisce così, che il ritorno a Dio non si potrà compiere senza uno strappo violento. Gli Autori citati danno quindi un significato medicinale al dolore che proviene dallo stato di peccato: si tratta, dicono, di correggere energeticamente il disordine dell'attacco sregolato alla creatura. La pena precede soltanto ed accompagna la conversione (4).

Ma il nostro compito più diretto è quello di indagare sui motivi che i teologi portano per fondare una pena vendicativa nella considerazione del peccato inteso come « conversione alle creature ».

Nella teologia contemporanea non appare più la spiegazione puramente volontaristica, che giustificava la pena o come termine di un diritto acquisito da Dio dopo il peccato dell'uomo di commutare la pena dell'inferno

(1) *Le Sacrifice du Chef*⁹, Paris, Beauchesne, 1944, p. 54.

(2) *De ratione propitiatoria sacrificii*, « Coll. Mechlin. », 41 (1956), pp. 212-213.

(3) *Verum Sacrificium*, « Sciences Ecclésiast. », 3 (1950), pp. 150-155.

(4) Cfr. MASURE, *op. cit.*, p. 63; BOURASSA, *art. cit.*, pp. 154-155; HAES, *art. cit.*, p. 213. V. anche *De indole sacrificii mortis Christi*, « Coll. Mechlin. » 41 (1956), p. 345: « Si peccatum essentialiter consistit in aversione perversa a Deo seu in renuendo Deum, redemptio a peccato consistit in activa conversione ad Deum seu in consensu, qui nihil, ne dolorem quidem, renuit. Dextrectio peccati, quod est rebellio, erit totalis et inconditionata docilitas erga Deum, adhaesio amorosa et acceptatio filialis ». — Non ci sembra consono col pensiero di Haes una citazione di M. de la Taille da lui riportata (cfr. *De ratione propitiatoria*,

pp. 213-214), in cui si legge fra l'altro: « In suppositione peccati requiritur mortificatio carnis, non solum medicinalis, sed poenalis ». Qui de la Taille, come abbiamo detto nella parte precedente, parla di un aspetto penale estrinseco della mortificazione, che non appare invece in nessun modo dalle pagine di Haes. Forse l'Autore aveva presenti l'ultime parole della citazione del *Mysterium Fidei*, che egli sottolinea: « ... cruentum sacrificium... satisfaciendi affectum portendit, quantum in nobis est ». In questa frase, il sacrificio diventa l'espressione esteriore di un interno sentimento e non riveste più un carattere penale vendicativo. Esponendo la dottrina di de la Taille, abbiamo appunto notato il continuo alternarsi di formule che si riferiscono ora alle pene medicinali, ora alle pene vendicative.

con una pena temporale (Scoto) oppure come effetto di un decreto positivo di Dio che semplicemente aveva stabilito di infliggere una pena eterna, nel caso che il peccato non fosse stato rimesso, od una pena temporanea, nel caso contrario (SUAREZ). Oggi c'è la tendenza generale a ricercare una causa oggettiva nella « conversione alla creatura », che dia ragione dell'intervento divino (5).

L'argomento viene per lo più svolto nel trattato *De poenitentia*, a proposito della pena temporale, dovuta al peccato già perdonato; per il nostro lavoro tuttavia, non interessa tanto la temporalità della pena, che viene dedotta dalla finitezza della creatura a cui ci si rivolge peccando, quanto la pena di sè, che si vuol ricavare dalla *inordinata conversio* come tale.

Prima di consultare i trattati, ricordiamo un articolo di CH. JOURNET, dedicato appunto alla pena temporale del peccato (6). L'Autore vuol proporre « una dottrina fondata su di un'analisi delicata e completa dei disordini del peccato e delle pene che esso merita » (7) e che ha un valore metafisico (8). L'argomento è quello della violazione dell'ordine, in cui alla rottura della relazione con Dio corrisponde la Sua privazione, che viene riparata in questa vita dalla contrizione, ed al disordine introdotto nel mondo creato corrisponde una pena sensibile, subita la quale l'ordine della creazione materiale viene ristabilito (9).

Diciamo subito che in Journet questa pena si presenta intrinsecamente connessa col disordine del peccato, destinata perciò a scomparire con l'attuazione di una piena conversione verso Dio. L'altro aspetto, vendicativo ed estrinseco, non ci pare invece solidamente stabilito. L'incertezza sorge proprio verso la fine dell'articolo, quando l'Autore parla dei « resti del peccato ».

« L'espressione "resti del peccato" può ricevere diverse accezioni:

1) I peccati passati lasciano in noi delle disposizioni fisiche, delle parziali sopravvivenze, delle pieghe malvage. Le buone opere... estirpano in noi queste radici dell'attaccamento sregolato ai beni esteriori... In rapporto ai resti del peccato definiti così *ontologicamente*, le buone opere hanno un compito *preventivo e medicinale* (...).

2) I peccati passati anche quando sono stati rimessi dalla grazia operante (...) lasciano in noi un'*obbligazione alla pena* alla quale bisogna soddisfare con il soccorso della grazia cooperante (...). In rapporto ai resti del peccato definiti *giuridicamente* come facciamo qui, cioè come un'*obbligazione* a subire una pena temporale per i peccati di cui la colpa è stata

(5) Cfr. P. GALTIER, *De Paenitentia*, Roma, 1957, p. 487; E. DORONZO, *De Poenitentia*. III, *De Satisfactione et Absolutione*, Milwaukee, Bruce, 1952, pp. 195-196, 207.

(6) *La peine temporelle du péché*, « Revue Thomiste », 32 (1927), pp. 20-39, 89-103.

(7) *Art. cit.*, p. 90.

(8) *Ibid.*, p. 99.

(9) *Ibid.*, pp. 25-26; 31-32. Journet si basa principalmente sul testo di S. Tommaso I-II 87, 1 da noi studiato all'inizio del primo articolo.

rimessa, le buone opere avranno un compito *retrospettivo* e *soddisfattorio* » (10).

Il primo punto non manca di essere affermato chiaramente, come quando si dice che « una restrizione, una sofferenza, una mortificazione... aiutano la volontà a raddrizzarsi del tutto » (11), anche se questo raddrizzamento si effettua normalmente con uno sviluppo lento e graduale (12).

Il secondo punto invece non viene mai spiegato nel corso dell'articolo. L'argomento dell'ordine, che continuamente ricorre, non sembra concludere, come già abbiamo accennato, che ad una pena intrinseca al disordine, che crea il peccatore nel suo rapporto coi beni materiali (13).

Non mancano, è vero, delle espressioni che sembrano contenere un senso vendicativo, per il fatto che sono messe accanto ad affermazioni che esprimono il senso medicinale delle pene, quasi a voler aggiungere qualcosa di più (14); ma il loro fondamento non viene precisato.

Quando poi nella conclusione viene riproposta la questione della permanenza della pena dopo la remissione della colpa, scompare ogni accenno alla pena vendicativa e si vede chiaramente che essa è posta sulla linea di una purificazione progressiva dallo stato della colpa. « ... il disordine relativo a Dio è riparato dalla... *contrizione*: il disordine relativo alla creazione è riparato dalla *soddisfazione*. Questa duplice riparazione si può fare simultaneamente ed instantaneamente; la conversione è allora *miracolosa*. Tuttavia è *normale* che la conversione operi successivamente, in conformità alle leggi dello sviluppo progressivo, che reggono il desiderio umano... Il desiderio si rivolge dapprima ai fini, che sono come i principi, e non passa che in seguito e col tempo all'uso dei mezzi ed all'attuazione delle conseguenze. Così, normalmente, l'anima rientra con un primo atto di carità e di *contrizione* nel retto ordine rispetto a Dio. Fine ultimo (...); le rimane

(10) *Art. cit.*, pp. 97-98, n. 5.

(11) *Ibid.*, p. 34.

(12) *Ibid.*, pp. 90, 101.

(13) Nella conclusione (p. 99) Journet riassumerà ancora l'argomento in questo stesso tono: « Se il disordine dice rapporto a Dio ed alla creazione, la pena avrà ugualmente un rapporto: *a* a Dio (pena del danno per il peccato mortale; incatenamento ed offuscamento dell'amore per il peccato veniale); e *b*) alla creazione (pena del senso per l'uno e per l'altro peccato). Questa dottrina di una pena, di una punizione, richiesta dalla Giustizia... si giustifica *metafisicamente* e fa uscire la pena dalla natura stessa del disordine ».

(14) Così dopo aver detto (p. 34) che la sofferenza aiuta l'anima a rialzarsi, si aggiunge immediatamente il testo di S. Tommaso III 86, 4 c: « *inordinatio culpae non*

reducitur ad ordinem iustitiae nisi per poenam; iustum est enim ut qui voluntati suae plus indulxit quam debuit, contra voluntatem suam aliquid patiatur, sic enim erit aequalitas; unde et Apoc. 18, (7) dicitur: Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum ».

Si vedano anche le parole che condannano Lutero: « Negando che una pena possa sussistere dopo il perdono del peccato, Lutero si staccava da una tesi veramente tradizionale e scritturistica, conforme sia alle leggi della natura umana che non giunge istantaneamente alla perfezione (pena medicinale) sia alle esigenze della giustizia divina, che domanda una riparazione perfetta del peccato (perfetta perché include la pena vendicativa o perché indica il perfetto distacco dall'attacco sregolato?) » (p. 90).

ancora di sdebitarsi pienamente della *soddisfazione* » che consiste nella « distruzione delle catene e della ruggine del peccato » (15); espressione questa che non indica il debito oggettivo della pena vendicativa, ma unicamente la difficoltà soggettiva della liberazione dalla colpa.

Il carattere vendicativo della pena, posta in relazione alla conversione disordinata verso le creature, è più accentuata nei trattati di teologia. Ci limitiamo al *De Poenitentia* di P. GALTIER ed E. DORONZO, che sviluppano con particolare ampiezza la questione (16). Questi Autori, che accettano la soluzione tomista di III 86, 4 ad 1: «(Remota aversione a Deo per iustificationem) remanet inordinata conversio ad bonum creatum », sono consci della difficoltà del problema, domandandosi che cosa vi possa rimanere di disordinato nell'anima dopo la giustificazione, che fondi il reato di una pena (17).

Circa la forza dei loro argomenti, ci sembra errato credere che essi intendano offrirci soltanto delle ragioni di convenienza. Se essi premettono che non si può provare che Dio debba necessariamente esigere una tale pena (18), ciò significa soltanto che Dio poteva, come nel caso della Redenzione, rinunciare al diritto che Egli aveva di richiedere da noi quel debito. Dagli argomenti che essi recano, ci sembra che essi intendano realmente stabilire in Dio il diritto di esigere una pena dell'uomo. I motivi recati ricadono del resto, come è felice notare, in quelli discussi nelle pagine precedenti.

GALTIER si appella a Dio Legislatore, che deve « proteggere i diritti della giustizia e provvedere al bene comune » (19). Se come Padre ed Amico ci ridà la grazia e condona la pena eterna, come giusto giudice deve esigere ancora una pena. L'Autore aveva adottato lo stesso procedimento nel *De Incarnatione* (20), dove aggiungeva: « ... eam (deordinationem), qua conservator ac tutor ordinis moralis, debet punire; nam, nisi saeviret in delinquentes, non sufficienter tueretur legem aut paecluderet eius contemptum ». Ci sembra tuttavia che nella pena inflitta per la custodia della legge non ci sia propriamente inclusa la formalità della pena vendicativa, ma piuttosto il motivo della esemplarità verso gli altri cittadini. Questa osservazione si unisca a quelle fatte quando si parlò della pena del peccato come violazione della legge divina (21).

(15) *Art. cit.*, p. 101.

(16) Cfr. rispettivamente pp. 487-492; 193-208.

(17) « Maxima est in hac re difficultas » (GALTIER, p. 487). Doronzo accumula testi di Autori che trovano difficile la frase tomista (pp. 202-204). Fra gli altri Suarez confessa: « (D. Thomas) aliquantulum obscurius locutus est ». (p. 203).

(18) GALTIER, p. 486; DORONZO, p. 190.

(19) *Op. cit.*, p. 487.

(20) *De Incarnatione ac Redemptione*, p. 384.

(21) Ci permettiamo di aggiungere qui come anche per P. GENOVESE, il fondamento della pena risieda nella necessità di riparare la violazione della legge. L'Autore espone quest'unica prova in *The Thomistic Concept of the Vicarious Mode of Satisfaction*, Baltimore, Md., 1950, pp. 15-16.

D. BERTETTO nel capitolo « La pena della colpa » de *Il mistero della colpa secondo*

Galtier riprende in secondo luogo l'espressione di Suarez: « Inordinatio manet non *secundum affectum*, nec quia macula moralis aliquo modo maneat, sed *secundum effectum...* » (22), che egli commenta brevemente così: « *quatenus ordo obiective laesus non resarcitus est* » (23).

E all'argomento dell'ordine ricorre in ultima analisi anche Doronzo al termine di una lunga trattazione. Il disordine introdotto col peccato nell'universo può ancora sussistere dopo l'atto di contrizione. « ... ille defectus (inordinationis conversionis) manet in universo » e cita S. Tommaso: « Poena recompensat defectum in statu universi, vel etiam reipublicae, propter ordinem iustitiae quae in poena appareat » (24). L'argomento però è piuttosto affermato che analizzato e l'Autore concluderà: « Unde... ipse quidem actus conversionis ad creaturam, quem commisit homo qui nunc est justificatus, non amplius est, sed ipsa deordinatio in qua ille actus consistit, adhuc manet... *quia* nondum est ablata, cum non auferatur nisi per positivum actum contrarium, quo homo separetur et aduersetur creaturae per voluntariam poenae assumptionem, ut non semel repetit S. Thomas » (25). Si vedano le discussioni suscite attorno a questa visione della pena, che furono l'oggetto del primo articolo.

CONCLUSIONI

Quest'ultima parte non ci ha recato nuovi chiarimenti sul nostro problema. Fra gli Autori che maggiormente hanno considerato la *inordinata conversio ad creaturas* come fondamento della pena temporale, abbiamo visto che ritorna un'impostazione del problema, già incontrata sotto la forma della violazione dell'ordine e della trasgressione della legge (GALTIER, DORONZO).

Lo studio di JOURNET, mentre indica apertamente una inevitabile pena intrinseca al disordine che si stabilisce fra il peccatore e la natura materiale, non si muove altrettanto speditamente nel dimostrare la necessità di una azione estrinseca di Dio per punire un tale disordine.

Ci sembra così di aver considerato tutti quegli aspetti del peccato che si propongono nella teologia contemporanea come giustificazione della pena

S. Tommaso, Alba, Ed. Paoline 1952, p. 129 accenna all'argomento della violazione dell'ordine, presentando Dio nella cornice giuridica del Legislatore, che infligge pene ai trasgressori delle sue leggi. — A pag. 168 l'Autore parla di un « illecito piacere (che) è punito con la pena del senso ». In realtà il piacere è illecito solo in quanto è illecita la conversione verso un bene creato. Ciò appare chiaramente dalle stesse parole ci-

tate di S. Tommaso (pp. 131; 168-169), dove non si parla mai di piacere illecito, ma di conversione illecita. Si ricade perciò sempre nell'argomento dell'ordine violato.

(22) Presso GALTIER, *De Paenit.*, p. 489, n. 9.

(23) *Op. cit.*, p. 489.

(24) *II Sent.*, D. 42, q. 1, a. 2, ad 5. Cfr. DORONZO, *op. cit.*, pp. 204, 199.

(25) *Op. cit.*, p. 205.

che ne deriva. Non tutte le questioni attinenti il male della colpa furono toccate. Non si affrontò nemmeno la grave controversia sul costitutivo formale del peccato grave: la sua malizia si riduce ad una pura privazione oppure consiste in un qualcosa di positivo? Ci era sembrato in un primo tempo che il sostenere l'una o l'altra posizione implicasse una determinata soluzione nel problema della pena. Non abbiamo però riscontrato presso nessuno questo accostamento, ad eccezione di C. ZANCONATO che accenna vagamente alla possibilità di trascorrere da una concezione puramente *negativa* del peccato a quella di un *nesso* ugualmente *negativo* che si porrebbe fra la colpa e la pena, con un conseguente ricorso ad una imputazione estrinseca di Dio, che decreterebbe estrinsecamente ed arbitrariamente il castigo (26). Non crediamo perciò necessario sollevare una questione, che non è posta dagli Autori.

Nelle conclusioni delle singole parti furono già messe in rilievo quelle difficoltà che ci sono apparse, riflettendo sulle « ragioni teologiche » adottate dai teologi contemporanei, per stabilire, oltre ad una pena intrinsecamente connessa col peccato, anche una pena vendicativa estrinseca.

Nella conclusione generale riuniamo ora le diverse istanze che furono mosse, senza la preoccupazione di dover sintetizzare ancora il pensiero dei singoli scrittori.

CONCLUSIONE GENERALE

Dalla rassegna dei teologi contemporanei, compiuta sui vari fondamenti da essi rintracciati nella natura del peccato, per giustificare il castigo che vi è annesso, sono affiorate due tendenze generali.

La prima concepisce il castigo del peccato come la sua naturale conseguenza, come semplice « fruttificazione » dell'atto: la pena si connette con la colpa in forza di una giustizia immanente. Non viene più posta la questione se il peccato in se stesso costituisca una pena; quand'anche ciò fosse negato (DEMAN), rimane l'accordo nell'affermare che il male della pena, distinto dal peccato, è necessariamente concomitante o conseguente l'atto colpevole. Essa è la reazione interna in un *ordine* perturbato.

L'altra tendenza ricorre invece all'azione di Dio, intesa non soltanto

(26) Cfr. C. ZANCONATO, *L'essenza del peccato mortale*, Venegono Inf., Ed. « La Scuola Cattolica », 1948, p. 9: « Nell'opposta sentenza che riduce la formalità del peccato a una privazione, vediamo non solo un errore speculativo, ma un pericolo verso la mentalità e la prassi luterana, in quanto i castighi dei cattivi (e di rimbalzo il premio dei buoni) hanno allora la loro base

positiva più prossima fuori dell'uomo; non è ancora una imputazione estrinseca ed arbitraria del bene e del male, del premio e della pena, ma certo che il *nesso* appare molto minore, perché appunto *negativo*, e qualcuno si potrebbe illudere facilmente che Dio possa perdonare tutto o in parte i peccati, anche senza una totale *metànoia* ».

come Causa remota efficiente dell'ordine, ma come intervento personale che castiga il peccatore. La loro istanza fondamentale si basa sulla qualità del rapporto che intercede fra l'uomo e Dio: il carattere *personale* della loro relazione impedisce di considerare il premio e la pena che Uno dà all'altro, soltanto come il risultato meccanico dell'azione di una parte di un organismo sull'altra. Dio si dona liberamente alla creatura; essa vi risponde liberamente e la retribuzione di questa risposta implicherà ancora una libera iniziativa divina, che tiene il primato del comunicarsi in premio alla creatura.

La considerazione si rafforza nel piano della soprannatura, dove l'uomo pure arricchito dalla grazia, non può esercitare un influsso causale-efficiente nell'aumento della grazia e nel raggiungimento del suo fine glorioso. Egli *li merita* soltanto: merito che implica senza dubbio un elemento ontologico che proporziona le nostre capacità naturali ad agire soprannaturalmente, ma che al tempo stesso fa sì che l'uomo debba ancora « attendere » da Dio il premio meritato (*DE LETTER*).

Si è visto tuttavia come nel caso del peccato, ostacolo opposto alla grazia, alcuni commentatori di S. Tomaso (SALMANTICENSES, GIOVANNI DA S. TOMASO) attribuiscono un potere efficiente allo stesso atto peccaminoso rispetto alla privazione della grazia. Col peccato è resa semplicemente impossibile la comunicazione della grazia. La colpa grave eserciterà ancora una causalità meritoria rispetto all'intervento personale di Dio, che, solo, sospende l'influsso della grazia. A Dio però non compete più il primato dell'iniziativa, come nel caso del premio. Ora Egli è autenticamente necessitato dall'opposizione della creatura. « ... licet Deus non possit absolute necessitari ad eliciendum, vel suspendendum actionem, necessitari tamen valet ex aliqua suppositione ipsi libera... unde si Deus vult permittere peccatum, *necessitatur consequenter* suspendere concussum gratiae... » (1). La privazione della grazia non può quindi realizzare pienamente il concetto di pena vendicativa estrinseca. Se è sempre Dio colui da cui dipende la sottrazione della grazia, la sua azione è determinata ultimamente dal contrasto necessario fra le tenebre del peccato e la Luce divina. Si potrà ancora, per esigenze sistematiche, chiamare con BILLOT la privazione della grazia una « pena inflitta » (2), a condizione però di spiegare convenientemente il suo grado di estrinsecità.

Questa visione della privazione della grazia suppone la verità fondamentale dell'assoluta incompossibilità fra peccato e grazia. Qualora si vedesse fra i due termini soltanto un'incompossibilità morale, che la misericordia divina potrebbe superare, allora la mancanza della grazia apparirebbe realmente come un effetto del beneplacito di Dio, che decide di non considerare più la creatura degna dei suoi favori. Essa diventerebbe il termine di un atto della *volontà* divina, verificando l'idea di una pena vendicativa estrinseca.

(1) SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus*, t. VIII, pp. 391-392.

(2) *De personali et originali peccato*, p. 78.

In una concezione estrinsecista della pena si ha inoltre l'impressione che si rimanga presto soddisfatti dell'immobilità a cui è stato ridotto il peccatore, che si è sollevato contro Dio. La pena lo soggioga e paralizza e, come l'ordine giuridico terrestre si può dire veramente ristabilito dalla « detenzione » di chi ne turbava la tranquillità, si è inclinati a pensare che nell'ordine delle relazioni con Dio succeda altrettanto.

Abbiamo indicato come la funzione reintegratrice dell'ordine attribuita alla pena, abbia ancora bisogno di essere approfondita. L'affermazione esplicita di Pio XII: « La pena è la restituzione dell'ordine violato », deve essere accuratamente spiegata specialmente nell'ordine ontologico-morale, in cui una pena che non annulla la colpa, sussiste col disordine della colpa stessa. Se è vero che la pena testimonia la presenza dell'essere e dell'ordine, che non sono totalmente distrutti, dimostrando anzi di resistere al male, che penosamente opprimono, se si può parlare di una *reazione ordinata* dell'essere nei confronti del male, che ne costituisce una frattura, dev'essere ulteriormente chiarita la restituzione dell'ordine stesso per mezzo della pena.

Per trascendere lo schema giuridico del governatore che celebra il trionfo, quando il nemico soccombe o è imprigionato, era necessario studiare le ragioni del potere punitivo inherente ad ogni società e vedere fino a qual punto il capo dello Stato riflette l'azione dell'Ordinatore Supremo. Abbiamo constatato che, mentre le teorie che facevano discendere immediatamente da Dio ogni autorità, compresa quella civile, ricorrono al principio della giustizia vendicativa divina, che viene partecipata direttamente all'uomo, una dottrina più diffusa ormai, giustifica l'autorità ed i suoi legittimi poteri in nome delle esigenze interne del bene comune (LATINI, ROBERTI, MICHELS, WERNZ-VIDAL, LECLERCQ, ELTER). In questo caso l'ordine politico deve essere sì ancora visto in stretta connessione col mondo etico-morale universale, che si identifica con la Sapienza divina; si deve evitare però la più ampia conseguenza di rendere necessari anche per Dio nel governo del mondo quegli interventi punitivi, necessari all'autorità umana. Dicevamo perciò che dall'analisi della potestà penale dello Stato, non si può assurgere ad una giustizia vendicativa divina, che sia ugualmente estrinseca.

La stessa osservazione si faccia per il potere di infliggere pene che compete alla Chiesa, come società perfetta. Essa tuttavia esercita anche una potestà vicaria, in modo particolare nel Sacramento della Confessione, in cui si impongono delle pene ai penitenti. A questo momento appare un altro grande motivo proposto a fondamento del castigo: la Chiesa infligge pene, in nome di Dio, perché Egli col peccato fu *offeso*.

A proposito delle esigenze richieste per *riparare l'offesa*, si noti quanto è già stato accennato: ci sembra davvero insostenibile quella posizione, in cui si afferma che per riparare adeguatamente l'offesa, basti ritrattare la

colpa precedente con un atto di volontà (che ammettiamo si debba anche esprimere esternamente, per rendere informato l'altro della mutazione nel proprio atteggiamento). Il voler bene agli altri è un dovere permanente, che si impone anche quando non ci sia stata l'offesa. Quando questa si è verificata, si deve dare qualcosa di più di quello che si darebbe nel caso in cui non ci sia stata nessuna defezione. Questo fatto vissuto, che, come abbiamo detto, costituisce il *problema fondamentale della soddisfazione*, non costituiva però l'oggetto di questo lavoro. Per noi la questione consisteva soltanto nel rintracciare i motivi per un qualcos'altro di *penale*, che si dovrebbe offrire alla persona offesa.

Confessiamo che questi motivi non ci sono apparsi evidenti. Le ragioni si riducono in fondo a quella che considera il peccato come sollevazione contro i diritti della sovranità di Dio, di cui non si è riconosciuta la dignità e l'eccellenza. A questo indebito sollevamento al disopra del giusto limite corrisponderebbe da parte di Dio una ripulsa che deprime il peccatore, colpendolo nelle sue esigenze con una pena.

Noi osserviamo che se pur si deve ammettere che il peccatore per riparare l'offesa deve fare qualcos'altro, oltre alla semplice rimessa in linea, non ci sembra che si debba ammettere un abbassamento, che sia di diritto penoso, che ci sottraggia cioè necessariamente un bene dovuto. Ci sembra sufficiente un riconoscimento effettivo del Primo Valore, che comprenda la pronta disposizione a sacrificare tutto ciò che contraddice attualmente, come « resto » del peccato, questo riconoscimento.

Il frutto principale, per non dire esclusivo, di questo studio consiste allora nella segnalazione di alcune difficoltà, che sorgono dalla presentazione, che speriamo fedelmente riprodotta, di quelle « ragioni teologiche », in base alle quali si vorrebbe affermare la necessità di una pena positivamente inflitta *ab extra* da Dio per vendicare la colpa.

Secondo un'altra corrente di teologi, Dio infligge pene solo per un fine medicinale, mentre il fine vendicativo della pena verrebbe raggiunto con quelle che sono intrinsecamente e necessariamente connesse col peccato. Non abbiamo nulla da obiettare a costoro, se si rimane nel piano delle « ragioni teologiche ». Esula attualmente dal nostro compito stabilire se la concezione estrinseca della pena vendicativa sia necessariamente implicata nella Bibbia e nell'insegnamento del Magistero ecclesiastico.

Si noti infine che gli argomenti in favore della pena vendicativa estrinseca, come sono esposti dai loro sostenitori, non esprimono soltanto una ragione di *convenienza*. Essi tendono ad attribuire a Dio un autentico diritto di esigere una pena, oltre a quella inherente o concomitante la colpa. La possibilità che Dio ci potesse redimere e concedere il perdono senza esigere una pena, dev'essere attribuito solo alla misericordia divina, che potrebbe

non urgere un Suo diritto (3). Non ci pare quindi che i teologi svolgano il tema della pena, unicamente per farci intendere la non-ripugnanza del dato rivelato, come succede ad es. quando si recano gli argomenti per indicare la convenienza della Trinità delle Persone in Dio (4).

Se però si dicesse che le loro ragioni di convenienza sono appunto tali, che possano dimostrare, senza il ricorso ad una rivelazione esplicita, l'esistenza di una pena vendicativa estrinseca (5), in questo caso opporremmo le difficoltà sopra elencate, che, se pur non dichiariamo del tutto insormontabili, non sono superabili con quegli elementi speculativi, che finora si posseggono intorno al problema della pena.

Sono queste le principali riflessioni che ci ha suggerito il contatto con i teologi contemporanei sul problema dei rapporti fra il peccato ed il castigo. Non è stata esaurita tutta la problematica, ma piuttosto quella offerta dagli scrittori cattolici del nostro tempo.

(3) A. VAUGHAN, al contrario, sostiene che in S. Tommaso tutti gli argomenti sulla necessità della pena non raggiungono che un certo grado di convenienza, per il fatto che Dio poteva redimerci anche in altro modo. Cfr. *The Nature and Necessity of Satisfaction according to the Mind of St. Thomas Aquinas*, Tesi P.U.G., 1954 (dattiloscritto *passim*, specialmente pp. 144-145).

(4) Una ragione di sola convenienza, che dovrebbe farci intendere meglio il perché della soddisfazione *dolorosa* nella riparazione del peccato, fu esposta dal R. P. ZOLTAN ALSZEGHY nel febbraio del 1957 in alcune lezioni sul trattato *De Poenitentia*, tenute nella Pont. Università Gregoriana. La presentiamo in poche linee, secondo le nostre rapide annotazioni. Col peccato non ho fatto quel che Dio voleva da me in un istante della mia vita, lasciandomi vincere da una difficoltà. Dovevo superare quella difficoltà (pigrizia, superbia, lussuria...) che era un passaggio obbligato della mia storia; ma non l'ho fatto. La riparazione che tende a colmare questo vuoto del passato, non sembra possa essere adeguata, se il mio *atto di carità* non si realizza in uno stato doloroso, dove incontro una difficoltà *simile* a quella, davanti a cui avevo precedentemente capitolato. Dio ha voluto questo in un momento della mia vita; e questo Gli deve essere dato. Ciò implica la ricerca e la volizione di una situazione dolorosa, che se rimane sempre solo uno stimolo per la carità, non è voluta precisamente per questo, ma è voluta come un pezzo di costruzione di un'occasione che si era stoltamente lasciata perdere.

Notiamo che la pena così concepita, se supera la concezione semplicemente medicinale, si distacca ancora da quella rappresentazione della pena vendicativa, comune alle scuole che la difendono. La pena qui è un male inflitto o spontaneamente accettato per il male della colpa commessa. Nell'opinione esposta, la pena non è formalmente una risposta alla malizia della colpa, ma è piuttosto un fattore che ci ammette a rifare la prova che prima non avevamo superato. Con la pena viene risollevato l'ostacolo, che prima ci aveva fatto cadere: ora è possibile, anzi doveroso, ritentare la corsa, il cui risultato annulla l'esito negativo precedente. L'ostacolo non viene posto come castigo della caduta (funzione vendicativa) e nemmeno come semplice stimolo alle mie energie (funzione medicinale), ma come una possibilità di dare a Dio *quella prova* che un tempo Egli voleva da me e che ancora non Gli era stata data.

(5) M. FLICK ammise recentemente che con « l'argomento di sola convenienza (si) possa arrivare a dimostrare che Dio deve aver agito in un determinato modo, abbia conferito p. e. questo o quel privilegio alla umanità di Cristo o alla Madonna, anche in assenza di una rivelazione esplicita ». Cfr. *Il valore dell'argomento di convenienza*, in *Problemi scelti di teologia contemporanea*, Roma, 1954, p. 61. Questi argomenti sono descritti con Melchior Cano come « quelli che mostrano la cosa essere tanto conveniente, che se non fosse così, in nessun modo potrebbe accordarsi con la natura divina o con la ragione umana... » (*ibid.*, p. 62).

Al disopra delle riflessioni umane, rimane certo incrollabile l'adesione alle verità misteriose insegnate da Dio, da Cristo e dalla Sua Chiesa, specialmente a quelle che parlano di una giustissima retribuzione dei buoni e dei cattivi. Mentre si vive nel timore di un eterno pianto e stridore di denti che attende le anime dannate, si gode nella speranza che, un giorno, una mano infinitamente soave avrà finalmente asciugato gli occhi pieni di lacrime dei Suoi eletti (*Apoc. 7, 17*).

E. QUARELLO S. D. B.

GIURISDIZIONALISMO E GIANSENISMO ALL'UNIVERSITÀ DI TORINO NEL SECOLO XVIII (*)

PARTE II GIANSENISMO NELL'UNIVERSITÀ DI TORINO

La facoltà, da cui ovviamente poteva risuonare il verbo giansenista, doveva essere quella teologica nelle sue diverse cattedre di dogma, morale, scrittura; ma anche nella facoltà delle arti il Giansenismo poteva insediarsi: sulle cattedre di metafisica, logica, filosofia morale e pratica.

Si sa che fin dagli anni più prossimi alla restaurazione dello studio torinese si raccomandò ai professori di non impantanarsi in questioni disputate; anzi questa linea di condotta fu portata a discolpa dei professori Crust, Mellet e Campiani, accusati di Giansenismo nel 1731 (1).

Un tale atteggiamento può indurre a credere che i vari professori si sarebbero disinteressati dei gravi problemi contemporanei, come la questione *De Auxiliis* dibattuta tra molinisti e tomisti, sulla natura della grazia, sull'infallibilità pontificia, sul Giansenismo, in dommatica o nell'interpretazione della Scrittura; e la questione del probabilismo che appassionava i moralisti. Il silenzio dei professori su tali materie renderebbe disperata ogni ricerca sul Giansenismo teologico nell'Università di Torino.

Si è dipinta d'altronde l'Università di Torino, appena ristorata, come ricettacolo dei teologi francesi fuorusciti, infetti o sospetti di Giansenismo (2). L'insegnamento di questi professori, che avevano l'esperienza delle vessazioni subite in Francia, sarebbe stato ancora più riserbato: un ricercatore nei loro scritti avrebbe trovato niente di compromettente, ma solo un grigio silenzio. Infine, come informava il Denina, i professori dell'Università non amavano stampare le loro lezioni; e per questo erano poco conosciuti all'estero (3). Quindi oggi ci tocca constatare che solo di pochissimi si riesce a rintracciare qualche dispensa manoscritta, stilata talvolta da alunni; e da

(*) Cfr. « Salesianum », 20 (1958), pp. 209-249.

(1) VALLAURI, *op. cit.*, III, p. 266.

(2) CODIGNOLA, *op. cit.*, p. 7. Riguardo all'asilo magnanimamente concesso da Vittorio Amedeo II a quesnellisti esiliati, cfr.

E. PRÉCLIN, *L'influence du jansenisme français à l'étranger*, in « *Révue historique* », 172 (1938), pp. 22 ss. dell'estratto.

(3) DENINA, *Istoria della Italia occidentale*, t. V. (Torino, 1809), I. XVII, c. V, pp. 30-33.

esse potrebbe essere poco agevole dedurre il vero tenore dell'insegnamento teologico dell'Ateneo torinese.

Malgrado tutto, spero di poter dire qualcosa di meno indeterminato su tale indirizzo. Per comodità dividerò l'esposizione in tre parti: la prima abbracerà il primo ventennio, compreso l'insegnamento di Tommaso Crust. Il secondo periodo andrà dal 1740 al 1776; esso è caratterizzato dalla propaganda libraria giansenista, che ha il suo centro nella biblioteca dell'Università. Il terzo periodo abbracerà tutto il *curriculum* del prof. Pietro Regis dal 1776 fino alla Restaurazione.

Nella riorganizzazione dell'Università ebbero un ruolo di prim'ordine, come dicemmo, il conte Francesco d'Aguirre ed il conte Caissotti. L'influenza del primo fu grande nella compilazione delle Costituzioni universitarie del 1720 (4); quelle definitive del 1729 portano l'impronta del Caissotti, che per quasi due lustri aveva collaborato col d'Aguirre (5). D'Aguirre (e già lo dicemmo) era sospetto d'intesa coi giansenisti; per le scuole inferiori all'Università aveva suggerito e fatto adottare i testi di Port-Royal (6) ritenuti anche oggi ottimi pedagogicamente. Probabilmente per queste simpatie Vittorio Amedeo II lasciò che se ne intercettassero le lettere (7) e che fosse destituito dalla carica di censore dell'Università. Sicchè il d'Aguirre, trovandosi a disagio negli Stati sabaudi, preferì passare a più spirabil aure. Nei primi mesi del 1728 si recò a Milano al servizio dell'imperatore Carlo IV, e da buon siciliano, n'ebbe la carica di prefetto e censore per il censimento delle province lombarde (8).

Di Francesco d'Aguirre scrisse il valente studioso Ernesto Codignola che « non solo diede largo asilo a non pochi perseguitati per ragioni religiose, ma invitò sulle cattedre dell'Università, del Collegio di Torino, dei seminari, donde scacciò i gesuiti, portorealisti, appellanti, irriducibili avversari della Compagnia e li protesse contro gli attacchi e le insidie dei loro nemici » (9). Tenendo presente questa perentoria affermazione del-

(4) VALLAURI, *op. cit.*, III, p. 12.

(5) VALLAURI, *op. cit.*, III, p. 51.

(6) La grammatica latina di Port-Royal « tradotta in italiano a Napoli fu portata a noi dal Censore d'Aguirre, e destinata per le Regie scuole, che anche al di d'oggi la usano » (SOMIS, *Elogio cit.*, p. 15). Aggiunge il Somis che i nemici dei Giansenisti avevano perfino da ridire su questa grammatica che non aveva nulla a che fare con la teologia, ma che aveva il peccato originale di Port-Royal.

(7) CREVENNA, *Cathalogue raisonné...*, vol. VI, pp. 258-266; cfr. VALLAURI, *op. cit.*, III, p. 55.

(8) VALLAURI, *op. cit.*, III, p. 53.

(9) CODIGNOLA, *op. cit.*, p. 7. A proposito dell'ambiente in cui venne ad operare

il d'Aguirre trascrivo una pagina che può dare un'idea dell'atteggiamento dei piemontesi verso gli immigrati oltramontani. Si stava sul chi va là: si temeva un'infiltrazione del Giansenismo presso qualche incauto *per via di confidenza*.

Il curioso appagato nei suoi dubbi circa il Giansenismo (in-8, pp. 104, Torino, nella stamperia di Pietro Giuseppe Zappata, 1713), p. 2: *Occasione dell'Opera*: « Quella nobile Scrittura francese, in cui il Delfino di Francia ultimamente defunto, con zelo della Religione Cattolica, degna de suoi natali, giustifica sè medesimo dalla nera (p. 3) impostura di fautore del Giansenismo; letta che fù da un Personaggio mio confidente, bramoso sempre di pienamente intendere quanto legge, lo spinse à ricercare il signi-

l'ultimo studioso del Giansenismo piemontese, inizieremo la nostra rassegna.

Abbiamo già parlato dei professori di ragion canonica e in particolare del Colonna, giubilato perchè venne in urto col d'Aguirre, e del Campiani, mente eletta di giurista, dai filogiansenisti ricordato come probabiliorista, perseguitato dai malevoli, non però accomunato ai portorealisti.

Fino al licenziamento del d'Aguirre sedettero sulla cattedra di teologia Francesco Ottavio De Orestis, O. P., di Nizza (1720-22) (10), il quale adoperò come testo la *Summa theologica Divi Thomae* (11); Francesco Domenico Bencini di Malta (1720-27) (12), ch'era stato per trent'anni pro-

ficato di quello à se non ancor noto vocabolo, Giansenismo. Incontrossi à caso in un Dottore oltramontano, stimato pratico di tal materia da cui riportonne una spiegatione tale appunto, qual corre trà molti Laureati di là de' Monti... (p. 6)... Scandalizzossi il Personaggio del Buon Dottore per il suo ragionare sì ardito: da cui inferivasi la decisione de' Sommi Pontefici insussistente, et i loro Decreti non solamente non infallibili, ma falsi. Troncando perciò il ragionamento si licenziò con buon garbo: e venne a narrarmi il succeduto chiedendo da buon Amico lo scioglimento de' Dubbii à lui insorti. Sodisfecì di buon grado all'inchiesta: e quindi fui spinto da lui à mettere in pubblico i Dubbii, e le Risposte per antidoto al veleno facile ad insinuarsi in più d'un incauto per via di confidenza. Stima bene secondare il suo zelo verso la Patria à fine che la rea Dottrina di Giansenio non annerisca occultamente il candore di quella Fede, la quale nel nostro Piemonte si è mantenuta sempre illibata ».

Anche supponendo che l'episodio del dottore sia fittizio, crediamo che bisogna prestare fede alla descrizione della situazione che si era creata in Piemonte durante il regno di Vittorio Amedeo II: cioè il pericolo di una sottile infiltrazione del Giansenismo per opera dei furiosi francesi: mentre per il passato c'era la persuasione che la fede cattolica si fosse mantenuta nel paese illibata.

In questo senso è da giudicarsi l'affermazione del Savio, riguardante il sec. XVII: « È questo il vero volto del Piemonte: riprovazione del Giansenismo e piena sottomissione alle decisioni dogmatiche della Santa Sede; rigidismo in morale... » (cfr. PIETRO SAVIO, *Giansenizzanti e Giurisdizionalisti*, Roma, 1957, pp. 65 s. n. 2. Estratto da « L'Italia Francescana », n. 30, 1955; n. 31, 1956; n. 32, 1957).

(10) VALLAURI, *op. cit.*, III, p. 11.

(11) DUBOIN, *op. cit.*, XIV, p. 1590.

(12) Del Bencini ho potuto avere sott'occhio, della sua opera maggiore, solo il secondo tomo: *De Literis encyclicis ab apostolico aevo ad Concilium nicaenum generale I. Dissertatio II. Francisci Dominici Bencini Abbatis S. Pontii ad regiam celsitudinem Caroli Emmanuelis Subalpinorum Principis*. Aug. Taur., MDCCXXX, Ex. Typ. Iohannis Fr. Mairesse, in-4, pp. 466.

In tutta l'opera sottolinea il valore delle lettere encicliche (degli apostoli, dei Padri apostolici, ecc.) come testimonianza e strumento della comunione di fede e di carità nella Chiesa primitiva. Si sarebbe voluto che avesse trattato l'argomento non solo da storico e letterato, ma anche da teologo. Parlando, ad es., di S. Pietro che per primo parlò al Concilio di Gerusalemme ed esaminandone il diritto a tale precedenza, si limita a tracciare un parallelo con quanto avviene presso i magistrati civili: « *Ius illud quidem, quo Petrus sententiam dixit, ei plane comparari posse videtur, quod apud Civiles Magistratus in moribus erat, ut scilicet Princeps in Senatu votum ferret, quod a Veteribus Scriptoribus jus primae relationis nuncupatum est* » (p. 16). Noi avremmo amato che ci dicesse il suo giudizio sul fondamento teologico di tale primato. Tutto questo secondo tomo appare più un'erudita collezione di documenti, che non una matura riflessione su di essi.

Il primo tomo fu stampato il 1728. Nel secondo tomo è citata dallo stesso Bencini l'opera da lui scritta: *Dogmatum omnium Controversiae libris XII Comprehensae*. HURTER (*Nomenclator*, IV, cl. 803) ricorda: *Il Concilio di Calcedonia difeso nelle sue azioni*, Napoli, 1718. — *Tractatio historico polemica cum chronologicis tabulis ab o. c. ad Christum ad V. T. intelligentiam et auctoritatem*. Aug. Taur., 1720. Su Ben-

fessore di teologia al Collegio di Propaganda Fide a Roma; Carlo Vincenzo Ferreri, O. P., di Nizza (1723-25); Pietro Gerolamo Caravadossi, O. P., anch'egli di Nizza (1727) (13). L'unico teologo importato dalla Francia per l'Università è il domenicano Pietro Severac di Tolosa (1721-26). Egli non era un fuoruscito, ma fu chiamato allo studio torinese per le sue eccellenti doti (14) e può essere considerato il fondatore della tradizione teologica di Torino. Di lui esamineremo la dottrina, dato che per fortuna se ne conservano le dispense manoscritte.

cini cfr. anche VALLAURI, III, p. 10. — Di lui la Biblioteca Nazionale di Torino possiede i seguenti manoscritti:

- *Apparatus ad Ecclesiasticam eruditio- nem sive compendiosa instructio ad fidei Dogmatum, Sacrarum Historiarum ac Ecclesiasticarum Eruditio-Notitiam com- parandam* (K³. II. 10).
- *Antiquitatum Ecclesiasticarum illustra- tio* (K³. II. 11).
- *Compendium in studio ad sacram Histo- riā* (K³. II. 12).
- *Doctor Ecclesiasticus Gentium Hebraeo- rum et Christianorum* (K³. II. 13).
- *De sacro gentium doctoratu* (K³. II. 14).
- *De Sinodis Romae celebratis* (K³. II. 15).
- *De Sinodis Francofurdiensi et Parisiensi circa controversiam de Sacrarum imagi- num cultu* (K³. II. 16).
- *Commentaria ad locutiones Patrum Cal- cedonensis ad Marciandum* (K³. I. 3).
- *Lectio III. De Ecclesiae Orientali con- ditione etc.* (K³. I. 4).
- *Notae et observationes in Anastasium Bibliotecarium* (K³. I. 5).
- *Historia Estherae et Mardochaei* (K³. I. 33).

Anche in questi manoscritti appare del Bencini la tempra di erudito e di letterato. Su Bencini, filosofo agguerrito, ma cuoco il più scellerato, cfr. quanto di Pier Romengo, poeta chierese, riporta CALCATERRA (op. cit., p. 80).

(13) P. G. Cavaradossi nacque a Nizza il 28 luglio 1677. Fu maestro di teologia in vari conventi della provincia domenicana di Lombardia ed infine professore per un anno all'Università di Torino. Nel 1728 venne creato vescovo di Casale Monferrato. Morì il 25 maggio 1746. Cfr. RITZLER-SEFRIN, *Hierarchia Catholica*, t. V (Patavii, 1952), p. 146; REDICONDA, *La lapide dei no- mi illustri dello Studio* (domenicano bolognese), in « *Sacra Doctrina* », II (1957), p. 283.

(14) VALLAURI, III, p. 13 e p. 39. Fu chiamato in un primo tempo per la storia ecclesiastica con patenti del 22 sett. 1721.

Del Severac la Bibl. del Pontificio Ateneo Salesiano possiede i seguenti trattati manoscritti:

- *De Deo ac praecipuis eius attributis*. In-4 pp. 247.
- *Tractatus historicō-dogmatico-scholasti- cus de divina gratia et iustificatione juxta tutissima et inconcussa Sanctorum Ecclesiae Doctorum Augustini et Thomae principia, ad sensum scholae, quae vulgo nuncupatur Thomistica*. In-4, p. 340.
- *Tractatus Theologicus historicō-dogma- ticus de actibus humanis ab A. R. Patre Fr. Petro Severac Tolosano Ordinis Prae- dicatorum Sacrae Theologiae publico professore in Regio Taurinensi Archigym- nasio Matutinis horis expositus opera et studio Thomae Ludovici a Ponte taurinensis in hoc codice exaratus anno sa- lutis MDCCXXV*. In-4, p. 239.
- *Tractatus scholastico-moralis de iustitia et iure ab eod. P. Petro Severac in R. Taur. Athaenaeo matut. horis expositus Thomae Ludovici a Ponte opera con- scriptus anno pacato MDCCXV*. In-4, p. 215.
- *De virtutibus tractatus historicō-theolo- gicus quem A. R. Pater Petrus Severac Tolosanus Ordinis Praedicatorum Sacrae theol. Pub. Professor in Regio Taurin. Archigymnasio matutinis horis dictabat et exponebat Thomas Ludovicus a Ponte Memoriae et Script... anno ab appari- tione... MDCCXV...* In-4, p. 249.
- *De Incarnatione tractatum theologicum distributum in duas partes historicō-dog- maticam et scholasticam ab eodem P. Petro Severac in R. Taurin. Academia antemeridianis horis ad usum studiosarum traditum expositumque Thomas Ludovicus a Ponte Taurinensis mente et cala- mo excipiebat anno a salutis exordio MDCCXXVII*. In-4, p. 297.

Nell'ultima pagina di quest'ultimo trattato si legge un'affettuissima iscrizione che piange la morte del maestro, stroncato da una forte febbre a 57 anni, il 15 luglio 1727.

SEVERAC, contrariamente a ciò che fa balenare l'induzione di Codignola, fu antiportorealista, antiappellante, tomista convinto e preciso in dommatica; in morale fu sostenitore (e forse l'instauratore) del probabiliorismo, che dominò in Piemonte per un buon secolo; fu antimolinista e antiprobabilista.

L'ortodossia, il tomismo e l'antigiansenismo del tolosano sono da porre fuori di dubbio. Nel trattato *De actibus humanis* rigetta recisamente ed espressamente il concetto di libertà sostenuto da Giansenio e dai suoi seguaci, a cui dedica un capitolo ben nutrito (15), e contro di essi difende la *libertas indifferentiae*.

Nel trattato *De Divina Gratia* si può dire che dopo Pelagio e i semi-pelagiani gli avversari più assiduamente considerati sono i giansenisti e i molinisti; con la differenza che i giansenisti sono trattati da eretici, i molinisti, in ossequio alla proibizione di Paolo V, mai vengono accusati di eresia e vengono combattuti in campo speculativo. Severac anzi espressamente afferma che « *sensus Molinae non est Pelagianus, nec semi-Pelagianus* ».

Il tomismo puro di Severac risalta ancora più nitido, in quanto egli lo distingue e difende da altre sfumature dottrinali ortodosse: il tomismo *mollior* dei domenicani Gonzales, Massoulié e de Graveson e l'agostinismo di alcuni *celeberrimi Doctores Parisienses*, i quali si gloriano di recedere da S. Tommaso e di avere S. Agostino per patrono; la loro dottrina, che è diversa dall'agostinismo di Noris e Berti, è sufficientemente descritta dal *doctor tolosanus*, il quale la definisce « *monstrum* », « *compositum nempe quoddam ex thomismo et molinismo* » (16).

Un'acuta critica è rivolta alla *haeresis janseniana*, la quale è distinta dalla parente prossima baiana. Per citare un esempio, si veda l'osservazione aggiunta alla *Disputatio III, De Baianismo circa necessitatem gratiae fidei, et charitatis errante* (pp. 160-178).

« *Jansenius eiusque sequaces fatentur quidem cum Baio omnem creaturae rationalis amorem esse vel vitiosam cupiditatem, vel laudabilem charitatem; at loquuntur de charitate actuali initiali, quam quidem cum peccato mortali compossibilem fatentur, sed sufficientem nihilominus; ut impedit ne cupiditas dominetur; unde volunt hominem semper peccare nisi dominetur charitas saltem illa initialis, negant adversus Baium omnia pecca-*

(15) Tr. *De actibus humanis*, Caput unicum (pp. 82-129); *De erroribus circa hominis libertatem ac potissimum de Janseniana heresi veram libertatis ideam negante — Historia errorum, quibus variae sectae praeluserunt Jansenianae heresi circa libertatem. — Critica in eandem: — Dissertatio prima in qua probatur dari in nobis praeter spontaneitatem, libertatem indifferentiae.* —

Dissertatio II in qua probatur quod ad mendum vel demerendum in statu naturae lapsae non sufficit immunitas a coactione, sed requiritur in homine libertas a necessitate. — Dissert. III. Probatur quod indifferentia contradictionis est essentia omnis libertatis.

(16) SEVERAC, *De Divina Gratia*, p. 183.

torum opera esse peccata; at cum in infidelibus illa charitas esse nequeat quia, inquiunt Fides, idest gratia movens ad Fidem est prima gratia, Deum enim non amat qui in ipsum non credit, ideo omnia infidelium opera volunt esse peccata. Contra quos omnes sit Dissertatio unica: Demonstratur omnia peccatorum, aut infidelium opera non esse peccata » (pp. 166 s.).

Ai baiani e giansenisti contendono l'interpretazione di S. Agostino in un lungo paragrafo diviso in tre conclusioni quanto alla possibilità dello stato di natura pura (17).

Preso inoltre occasione da un'obiezione, critica l'interpretazione che i giansenisti fanno di S. Agostino (*contra Iulianum*, c. 4), secondo cui sembrerebbe che le opere degli infedeli siano per sé peccato: « *adeo omnes fere lineas sibi favere contendunt Janseniani; unde in hac Augustini auctoritate praecipuum sententiae suae columen ponunt* » (18).

Non meno energicamente Severac combatte il molinismo, il congruismo suareziano ed il probabilismo. Contro quest'ultimo e contro il tuziorismo difende nel trattato *De actibus humanis* il probabiliorismo (19), del quale qualche anno dopo si fece un capo d'accusa contro il giurista Campiani; ma il probabiliorismo si radicò ben bene in Piemonte e l'equiprobabilismo alfoniano poté avere ragione di esso solo dopo la Restaurazione (20).

Pur essendo antimolinista ed antiprobabilista, il maestro tolosano tratta sempre con rispetto gli avversari e non risparmia elogi per i figli del Beatusissimo Ignazio (*De Gratia*, p. 179), che non approvano il molinismo congruista: Henriquez « *peritissimus* », Mariana « *alter Societatis theologus, quem Baronius ad annum 688* (sic), *num. 3º sincerissimum appellat* (sic) *veritatis, et pietatis cultorem...* », il dottissimo Toleto, l'altrettanto dottissimo Petavio, ... « *potissimum autem Illustrissimus et Celeberrimus Bellarminus* » (21) e di

(17) SEVERAC, *De Divina Gratia*, pp. 93-121; § III: *Ostenditur possiblitas status naturae purae etiam ex ipso Augustino contra Baium et Jansenium simulque vindicatur argumentorum Augustini energia contra Pelagianos a Baiani, et Jansenianis fragmentis enervata.*

Conclusio I. *Homo condi potuit in puris naturalibus non dissentiente Augustino. — Concl. II. Baij et Jansenij doctrina circa statum naturae purae ita funditus enervat Augustini adversus Pelagianos principia, ut Pelagianos errores non refellat, sed omnino stabiliat doctrina illa. — Concl. III. Attenta tamen illa singulari bonitatem et affectionem, quam Deus in scripturis sui manifestat se habere erga creaturam rationalem, attentoque illo fine in ijsdem scripturis revelato, propter quem Deus condidit hoc universum ut plene et perfecte manifestaret divitias gloriae suae, et ineffabilem quendam bonitatem ad creaturam rationalem,*

illa non potuit creari in statu naturae purae; et ideo attentis divinis consiliis nobis revealatis status ille merito reputatur impossibilis secundum ordinariam Dei providentiam: attamen quia ordo ille a Deo constitutus, et consilia ab illo assumpta non aliqua necessitate sed liberrime a Deo sunt volita, adeo ut eadem libertate potuisset res alio modo constituere, ideo simpliciter dicendum est etiam de potentia Dei ordinaria potuisse creari hominem in natura pura.

(18) SEVERAC, *De Div. Gratia*, pp. 172-175.

(19) *De actibus humanis*, Disp. ultima *De conscientia*, pp. 179-223.

(20) CACCIATORE, S. Alfonso de' Liguori e il Giansenismo. *Le ultime fortune del moto giansenista e la restituzione del pensiero cattolico e nel secolo XVIII* (Firenze, 1944), pp. 422-440.

(21) SEVERAC, *De Div. Gratia*, pp. 190 s.

quest'ultimo ricorda come « *acriter pro Pontificis infallibilitate decertarunt* » (22).

E chiudiamo la rassegna su Severac esaminando la sua posizione nei riguardi dell'infallibilità pontificia e del conciliarismo.

Non ho potuto avere tra mano il trattato *De locis Theologicis* del tolosano, ma per noi è sufficiente quanto insegna circa l'uso dei luoghi teologici nell'etica cristiana (23), o in altri termini, quale assenso bisogna dare alla dottrina di fede proposta dal Romano Pontefice, dai Concilii generali e particolari, dai vescovi, ecc., se tali dottrine raggiungono il grado di certezza morale, di probabilità più o meno grave...

Quanto agli insegnamenti del Sommo Pontefice, Severac stabilisce una duplice categoria: 1. *Constitutiones summorum Pontificum definientium quatenus sunt oracula Ecclesiae*, che conducono all'assenso certo, come la Sacra Scrittura, la tradizione ed i decreti dei Sinodi Ecumenici che contengono una definizione. 2. *Responsiones eorundem summorum Pontificum velut sunt Doctores privati: vel sunt Doctores quidem publici sed non ut oracula Ecclesiae* (p. 12). Severac descrive minutamente il valore di queste *Responsiones*:

« *Sententiae summorum Pontificum non definientium, ut sunt oracula Ecclesiae, tres habent probabilitatis gradus ita ut posterior preeferendus sit priori ceteris paribus.* »

Explicatur: *In primo gradu sunt opuscula Scripta vel edita a Summo Pontifice ut privatus Doctor. In 2º gradu sunt Responsa a Summo Pontifice ut est Doctor Publicus data vel particulari Ecclesiae vel Collegio vel singulari personae consulentibus, sed nondum in collatione decretalium inserta. In 3º gradu sunt decretales quae leguntur in corpore iuris decretalium vel in quinque libris, vel in sexto vel in clementinis vel in Extravagantibus etc. Nemo enim ni fallor dubitavit quin Innocentii III opuscula, et Adriani Commentaria gravia licet et erudita opera ijs decretalibus auctoritate inferiora sint quibus ijsdem Pontifices ad Ecclesiam et Episcoporum consulta respondent. Rursus Decretalia in corpus Juris digesta maiorem certo habent auctoritatem ijs quae nondum in libris Juris canonici leguntur, etsi istae responsiones ad aliquas Particulares Ecclesias, aliae vero ad universam dirigantur Ecclesiam. Porro tanta est probabilitas illarum decretalium ut merito appellari possit certitudo moralis* » (op. cit., p. 14).

Quanto ai rapporti tra Concilio Ecumenico e autorità del Romano Pontefice, non troviamo una trattazione esplicita, ma c'è un prezioso passo, dove Severac, per provare la certezza morale che meritano le decisioni *in rebus fidei et morum* dei Concilii Provinciali, introduce la scala dei tribunali, dove

(22) SEVERAC, *De Div. Gratia*, p. 193.
(23) SEVERAC, *De actibus humanis, Proe-*

*mium, § III; De recto locorum theologico-
rum usu in ethica christiana*, pp. 12-24.

possono essere trattate e definite le verità riguardanti fede e costumi: penultimo gradino è il Concilio Generale; l'ultimo è il Romano Pontefice, dal quale non è dato appello ad altri tribunali:

« *Convenit inter omnes Catholicos Christum statuisse in sua Ecclesia Tribunal his verbis: Ubi fuerint duo vel tres in nomine meo congregati in medio eorum sum. Porro illud Tribunal Ecclesiae est Hierarchicum, seu in eo sunt plures gradus subordinati: cum inter Episcopos in eo sedentes tanquam Judices statuatur Hierarchia Jure Divino instituta. Primus gradus illius Tribunalis sunt Synodi Diocesanae, 2.^{us} Provinciales, 3.^{us} Nationales, 4.^{us} Summus Pontifex ut doctor Publicus, non ut organum Ecclesiae; 5.^{us} concilium Oecumenicum et ultimus Summus Pontifex ut Organum Ecclesiae seu ut repraesentans omnibus modis universam Ecclesiam in toto orbe dispersam. Inter illos gradus est Hierarchia, seu subordinatio, cum praxis universae ecclesiae a primis eius incunabulis usque ad nos legitima a priori usque ad posteriores successive Sinodus detur appellatio. Itaque una pars illius Tribunalis adaequati, et Hierarchici sunt concilia Provincialis et nationalia. Ergo sicut Christus istis verbis in medio eorum sum, quae intelliguntur de toto Tribunalis Hierarchico conciliis Generalibus et Summo Pontifici Ecclesiam universalem repraesentanti, praesentiam assistentiam Protectionem infallibiliter dandam: ijsdem verbis pollicetur alijs gradibus inferioribus praesentiam seu specialem protectionem ut non errent non quidem infallibiliter concedendam, cum detur appellatio (sic) a posterioribus ad penultimum et ultimum iuxta praxim Ecclesiae » (p. 17).*

Concludendo dunque: il maestro tolosano, l'unico importato d'Oltralpe nella facoltà teologica dell'Università ai tempi del d'Aguirre, è impeccabile per la sua ortodossia e, contrariamente a quanto capiterà vari decenni più tardi su quella stessa cattedra, insegna a chiare note l'eterodossia di Baio e Giansenio; non è antigesuita, anche se antimolinista e antiprobabilista; ritiene l'infallibilità pontificia e la superiorità del Romano Pontefice sul Concilio Ecumenico come *dottrina certa* presso i cattolici.

Al Severac successe l'alsaziano TOMMASO CRUST anch'egli domenicano. Tenne la cattedra fino al 1737 (24), anno in cui venne licenziato. Sappiamo già che il Crust, insieme al suo collega Francesco Mellet ed al canonista

(24) DUBOIN, *op. cit.*, XIV, p. 1592. Il VALLAURI (*op. cit.*, III, p. 116, n. 1) pone la data della giubilazione al 16 agosto 1739, interpretandola come tardo effetto della malevolenza dei nemici, che lo avevano accusato nel 1731, i quali finalmente riuscirono a farlo licenziare; tuttavia dal tenore

dei documenti sembra trattarsi di una vera ragione e non di un titolo colorato. Anche il Mellet, secondo il Vallauri, venne licenziato per le mene degli accusatori del 1731 il 9 luglio 1736. Cfr. la prima parte di questo lavoro, nota 65.

Campiani, il 1731 venne accusato di eterodossia nel suo insegnamento (25).

Del Crust è rimasto un manoscritto originale *Tractatus dogmaticus scholasticus de locis Theologicis juxta inconcussa Scholae Thomisticae principia* (26), che è uno dei trattati sequestrati, per essere sottoposto alla censura (27); in esso il Crust ricalea i trattati del Severac, di cui sembra essere stato discepolo.

Il *De locis Theologicis* ci offre la possibilità di sentire il parere del Crust riguardo al Romano Pontefice ed al Concilio Ecumenico. Anzitutto è degno di nota che descrivendo il primato del Vescovo di Roma, con naturalezza afferma anche all'infallibilità pontificia; cosa, del resto, che aveva fatto Severac. La *Quaestio quinta* (28) è *De Romani Pontificis inter episkopos iure divino primatum continentis, Decretis*. Come il tolosano, Crust afferma:

« *Imprimis certissimum est et convenit inter omnes Catholicos Romani Pontificis ex Cathedra loquentis seu, ut aiunt, definientis ut oraculum et organum Ecclesiae aut, ut loquuntur alii, ut reppresentantis (sic) omnibus modis universam Ecclesiam in toto orbe dispersam* (29), *decreta infallibilis esse et immobilis auctoritatis subindeque argumenta theologica ex illis deducta esse irrefragabilia* ».

La fede dunque nell'infallibilità pontificia è certa; come fonte e fondamento immediato di essa Crust sembra porre l'infallibilità da Cristo donata immediatamente alla Chiesa; dottrina anche oggi ammessa dai teologi, anche se la sentenza più comune sia, che l'infallibilità sia stata concessa a Pietro ed ai suoi successori, non per tramite della Chiesa, ma direttamente ed immediatamente (30).

Come il maestro tolosano, anche il lettore alsaziano aggiunge:

« *Certissimum pariter est secundo Romanorum pontificum non ex Cathedra seu ut universalis Ecclesiae organa loquentium non esse auctoritatis irrefragabilis. Quaeritur ergo quamnam in Theologia auctoritatem obtineant* ».

Crust segue ancora il suo maestro nel distinguere gli opuscoli scritti dal Pontefice come Dottore privato, le risposte date ad una chiesa parti-

(25) SOMIS, *Elogio*, cit., pp. 65-70; cfr. p. 66: « A' teologi si tacciavano primieramente di negare il libero arbitrio (Prop. VII) ed il Primato di S. Pietro (Prop. IX), si attribuiva anche il seguente pensiero: la podestà de' Principi secolari dipende immediatamente da Dio, perciò si stende sovra secolari, ed Ecclesiastici (Prop. IV) ».

(26) Bibl. Naz. Tor. ms. orig. K³ IV. 37.

(27) Una nota dovuta al contemporaneo

Pasini avverte che si tratta di uno dei trattati incriminati.

(28) Il manoscritto non ha numerazione di pagine.

(29) Sono le esatte parole adoperate da SEVERAC, (*De actibus humanis*, p. 17, già cit.).

(30) Cfr. *Encyclopedie Catt.*, VI, cl. 1922 con la bibliografia ivi citata.

colare o ad un collegio o ad una persona privata, non ancora incluse nella collezione delle Decretali e le Decretali raccolte *in corpore juris*. In queste ultime le proposizioni principali godono di certezza morale, mentre gli « *obiter dicta et quasi transeunter... aliquando tenuem solum habent probabilitatem imo quandoque tuto judicantur falsae* »: dottrina comunemente ammessa e che Crust ha provato a suo luogo per gli *obiter dicta* nei Concilii Ecumenici.

D'interesse grande è la questione terza *de Conciliis*. In essa il Crust difende il potere che hanno i Sommi Pontefici di convocare i Concilii Generali contro pretese attribuzioni fatte ai Principi, i quali al più possono curare l'esecuzione di una convocazione, o ad ogni modo un Concilio da loro convocato non per questo è ecumenico: è tale solo perchè come ecumenico è convocato dal Romano Pontefice e come ecumenico è riconosciuto dalla Chiesa.

Al Concilio Generale — continua Crust — non possono partecipare i parroci, perchè non hanno potestà di giurisdizione in foro esterno; ad esso deve presiedere il Romano Pontefice, come Pietro presiedette al Concilio di Gerusalemme.

Tra le conclusioni di tali principi merita di essere notata la seconda:

« *Conclusio 2º: Concilia Generalia quae ab universa Ecclesia agnoscuntur ut legitima sunt infallibilis et divinæ auctoritatis in definiendis fidei morumque controversiis quare argumenta ex illorum definitionibus petita sunt certa omnimoda certitudine* ».

Questa frase nasconde alcune questioni, di cui ho cercato invano la risposta nel trattato del Crust; posto che il Concilio sia generale, perchè come tale è stato convocato dal Romano Pontefice (cosa che il Crust afferma), come si fa a sapere che l'universa Ecclesia lo accetta come legittimo? E ancora, posto che il Concilio Generale sia stato convocato come tale dal Romano Pontefice e come tale sia presieduto dal Pontefice in persona o per mezzo di legati, è ancora necessario che sia riconosciuto da tutta la Chiesa, perchè possa ritenersi legittimo e quindi dotato di infallibilità e di autorità divina nelle sue definizioni?

La dottrina del Crust si fa poco chiara. Ammesso come postulato che il Romano Pontefice regga il Concilio Ecumenico (legittimo, perchè come tale accettato dalla Chiesa universale), afferma che tale Concilio è infallibile perchè, se il Papa non è infallibile in questa circostanza, non si sa quando possa esserlo (31). Ma allora si ripete la domanda: se il Concilio presieduto dal Papa non fosse approvato dalla Chiesa come ecumenico, si può legittimamente dubitare del valore infallibile delle sue definizioni?

Si resta ancora perplessi di fronte ad una questione posta in margine

(31) CRUST, *De loc. Theol.*, q. 3, concl. II: *Argumenta ex diversis petita.*

alla *Quaestio de Conciliis*: se sia necessario ricorrere al Concilio Generale per dirimere questioni di fede, dal momento che può risolverle il Romano Pontefice. Nonostante i decreti dei Concili Fiorentino e Lionese II, malgrado che nella questione quinta *De Romani Pontificis Decretis* abbia affermato «*certissimum est et convenit inter Catholicos...*», al nostro quesito Crust risponde: «*Non omnes fideles convenient de fide esse summum Pontificem esse infallibilem*», cosa che invece tutti ritengono per il Concilio Ecumenico e conseguentemente tutti sono disposti ad accettare le decisioni di questo.

Quindi per il teologo alsaziano l'infallibilità pontificia sarebbe solo una *doctrina communis* e non *doctrina de fide divina et catholica*, come la dottrina dell'infallibilità dei Concili Ecumenici.

Ma Crust va più avanti: ammesso che tutti accettino come di fede l'infallibilità pontificia, si può presentare il caso in cui due o più persone contendano (come nel caso di Giovanni XXIII) *de pontificatu*: se uno dei due contendenti definisce una verità di fede, si potrebbe negare l'assenso, obiettando contro la legittimità del Pontefice stesso. E infine potrebbe presentarsi un caso come quello di Giovanni XXII, che sosteneva come dottore privato la dilazione della visione beatifica contro il senso comune dei fedeli; una definizione del Pontefice su argomenti disputati, in cui il Romano Pontefice si schiera per una delle parti contendenti, sarebbe sospetta: *iudex in causa propria!*

«*Respondeo 2º quod etiam dato quod omnes fideles convenient esse de fide Romanum Pontificem esse infallibilem illud remedium nihilominus non sufficeret in omni casu et circumstantia ad finiendas fidei morumque controversias aut tollenda schismata v. g. si duo vel plures de Pontificatu contendunt ut tempore Ioannis 23º tunc nec definiendum aliquod fidei aut morum dogma nec ad tollendum schisma sufficeret Pontificis definitio nam quod unus contendentium definiret in alterius districtu et obedientia non haberetur ut definitum cum ibi definiens non agnosceretur ut legitimus Pontifex; etiam in casu quo Pontifex sese aperte declarasset pro sententia cuius oppositam doctrinam communiter tenent SS. Patres et primates Theologi ut Ioannes 22º pro dilatione visionis Beatificae definitio Pontificis, si staret pro propria sententia, non quietaret fidelium animos sed suspecta haberetur videreturque: Pontifex fuisse iudex in propria causa: praeterea in casu mox allato a Bellarmino, in quo ageretur controversia circa privatam personam Pontificis.*»

Così Crust, intento a voler difendere la necessità del Concilio Ecumenico, scuote non poco la sicurezza dell'infallibilità pontificia, della quale aveva affermato l'assoluta certezza.

A un procedimento inverso ricorre Severac: per difendere la certezza morale che meritano le decisioni dei Concili nazionali e provinciali ricorre

alla certezza di fede assoluta che merita il Romano Pontefice, come supremo detentore dell'infallibilità della Chiesa. Abbiamo riportato l'argomentazione tratta dalla natura gerarchica del *Tribunale* da Cristo istituito nella Chiesa: tribunale di penultimo appello è il Concilio Ecumenico; ultimo appello è il Papa. Il *doctor tolosanus* desume un altro argomento suggestivo dalla natura dell'Episcopato « *quem singuli Episcopi in solidum participant: in quo episcopatu datur ordo Hierarchicus ita ut supremus gradus nempe Summus Pontifex iurisdictione, et primatu auctoritate divina habeat super singulos episcopos* » e gli altri vescovi che partecipano tale episcopato *in solidum*, ma gerarchicamente, ne partecipano anche *in aliquo gradu* l'autorità divina e l'infallibilità nel definire (32), ponendo così una relazione tra giurisdizione gerarchica e assistenza infallibile. Crust, come si era basato su questa ragione per escludere i parroci dal Concilio Generale, poteva anche poggiarsi su di essa per stabilire il Pontefice come supremo detentore di quell'infallibilità, che da altri vescovi *sive collegialiter, sive singillatim* è ottenuta per partecipazione.

Anche l'alsaziano a favore dei Concili particolari argomenta dall'unità dell'episcopato, ma con minore efficacia, giacchè non ne ricava una forza dottrinale, ma solo disciplinare:

« *Ciprianus ait: unus est Episcopatus quem soli episcopi in solidum (sic) (participant) in hoc autem episcopatu datur ordo Hyerarchicus ita ut supremus gradus seu summus Pontifex primatum auctoritate Divina supra singulos Episcopos obtineat: praecipit ergo nobis Christus citatis verbis (Matt. 23) servare et facere quaecumque dixerint nobis Episcopi sedentes in Ecclesiae cathedra in aliquo gradu illius tribunalis* ».

E nell'argomento del *Tribunale gerarchico* candidamente confessa la sua indecisione riguardo alla supremazia del Romano Pontefice sul Concilio; punto che egli ritiene discusso tra i teologi italici e gallici. Come abbiamo allegato Severac, così merita che trascriviamo lo stesso testo con le varianti del suo discepolo:

« *Illud autem Ecclesiae tribunal est Hyerarchicum seu constat ex pluribus gradibus subordinatis; datur inter Episcopos in illo tribunalis sedentes Hyerarchia iure divino instituta: 1.^{us} et infimus tribunalis illius gradus est synodus Dioecesana. 2.^{us} Concilium provinciale. 3.^{us} Nationale. 4.^{us} Summus Pontifex ut doctor publicus non ut organum Ecclesiae. 5.^{us} secundum quosdam cum Gallicis sentientes est Summus Pontifex ut organum Ecclesiae et ultimum Concilium oecumenicum. Secundum alios vero cum Italibus sentientes quintus gradus est Concilium oecumenicum ultimus vero Summus Pontifex ut organum Ecclesiae seu ut reppraesentans uni-*

(32) SEVERAC, *De actibus humanis*, p. 18.

versalem Ecclesiam in toto orbe dispersam. Inter illos gradus datur Hyerarchia cum a primis etiam Ecclesiae incunabulis ad nostra usque tempora legitima sit appellatio a priori usque ad posteriores successive synodos, cum igitur concilia nationalia et provincialia sint pars quaedam tribunalis illius Hyerarchici sicut Christus per haec verba sum in medio eorum quae intelliguntur de toto tribunali Hyerarchico Concilio Generali et Summo Pontifici saltem ut universalem Ecclesiam reppraesentanti seu iuncto Ecclesiae dispersae praesentiam assistantiam et protectionem infallibiliter promittit iisque verbis pollicetur aliis gradibus inferioribus speciale protectionem ut non errant non quidem infallibiliter concedendam cum detur appellatio a prioribus gradibus ad duos ultimos iuxta praxim Ecclesiae sed communiter concedendam ».

Crust dunque rimane perplesso davanti al problema del conciliarismo. E certamente dell'infallibilità pontificia ha un concetto angusto ed imperfetto. Secondo lui in tutti i casi non si può negare al Sommo Pontefice un'assistenza infallibile, allorchè parla come oracolo della Chiesa universale, *seu iuncto Ecclesiae dispersae*. Quindi la Chiesa dispersa sarebbe la causa *fontale* o almeno la *conditio sine qua non* dell'infallibilità pontificia. Questo spiega anche l'induzione di Crust davanti ad un caso, tipo quello di Giovanni XXII: sarebbe ancora infallibile l'oracolo di un Pontefice che definisce una dottrina contraria a quella comunemente creduta dai fedeli? potrebbe in questo caso ritenersi che il Pontefice è *congiunto alla Chiesa dispersa*? Ci si dà anche ragione dell'appunto fatto all'ortodossia del Crust, dichiarato poi innocente. Ad ogni modo il teologo alsaziano prelude alla posizione poco chiara tenuta in appresso dalla facoltà teologica torinese su questo punto.

Degli altri professori di teologia di quel tempo non posseggo documenti rilevanti, quindi su loro non aggiungo nulla. Qualche osservazione invece sul minimo GIUSEPPE ROMA, bearnese, che al Codignola sembra da inserirsi tra gli appellanti giansenisti della prima ora (33). Una *Rélation de l'interdit des collèges des Jésuites dans tous les Etats du Roi de Sardaigne* (s. l., 1759) ne esalta il rispetto « pour toute vérité et la vive et constante indignation qu'il avait conçue contre la Bulle Unigenitus », il che gli attirò le gelosie dei Gesuiti e le persecuzioni dei nemici, sicchè per non cadere nelle grinfie dell'inquisizione dovette fuggire nottetempo da Roma.

Aggiungo ancora che il bearnese fu anche in relazione epistolare col d'Aguirre fino alla vigilia della morte (34). Ma ciò che in generale ha fatto notare Codignola (35) può valere per G. Roma: l'essersi opposto alla

(33) CODIGNOLA, *op. cit.*, pp. 13 s.

(cfr. VALLAURI, *op. cit.*, l. c., p. 102, n. 2).

(34) VALLAURI, *op. cit.*, III, pp. 101 s.

Il P. Roma morì a 48 anni il marzo 1736

(35) CODIGNOLA, *op. cit.*, p. 184.

bolla *Unigenitus* può essere un indizio, non una prova sicura del Giansenismo di qualcuno; vari a quel tempo si opposero alla *Unigenitus*, non però per connivenza in materia teologica con i condannati (36). La *Rélation* citata è poi un documento partigiano, che vuole a tutti i costi mettere in evidenza supposte magagne dei Gesuiti. Se non si trovano altri elementi è ingiusto catalogare il Roma tra i giansenisti. Il Vallauri, basandosi su documenti e testimonianze del tempo, lo dipinge come immerso nel mondo filosofico cartesiano e lontano dall'anelare a riforme della Chiesa, bensì preoccupato di inchinarsi servilmente ai Principi per riuscire a dare la scalata agli onori e alla celebrità (37).

Un'altra figura indiziata è il barnabita FRANCESCO LUCCIARDI, che insegnò teologia morale dal 1730 al 1749. Di lui si ricorda il lungo soggiorno in Francia, dove, secondo la *Rélation* citata, « si era riempito dello spirito evangelico ed aveva totalmente deposto lo spirito ultramontano » (38). Lucciardi nacque a Genova il 1691 e morì a Torino il 1763; fu teologo del Cardinale delle Lanze, prefetto degli studi nel seminario di S. Benigno Canavese, professore nel R. Liceo, esaminatore sinodale e vicario del Santo Ufficio; Provinciale dei Barnabiti in Piemonte dal 1755 al 1758 (39). A lui il 3 dicembre 1755 indirizzò una lettera fra Lorenzo Ganganelli, il futuro Clemente XIV, il quale loda la vastità di cognizioni e la giustezza delle repliche, fatte dal Lucciardi in una particolare questione (40). Questi fatti sbiadiscono di molto il valore degli indizi, a cui sembra prestare fede Ernesto Codignola.

Col Lucciardi c'introduciamo nel secondo periodo della nostra rassegna.

* * *

La facoltà di teologia ebbe nomi illustri. Nel 1737 fu chiamato a leggere Sacra Scrittura e poi teologia morale il casalese Enrietto Virginio Natta, dal 1751 al 1768 vescovo di Alba, e che poi meritò di essere elevato il 1761 alla sacra porpora (41). Il pavese Giuseppe Pasini portò a splendore l'insegnamento della Sacra Scrittura dal 1729 al 1745; e dopo

(36) Qualcuno ritenne la *Unigenitus* inopportuna; contro di essa appellaroni non solo i giansenisti, ma anche i gallicani. Cfr. CARREYRE, *Unigenitus*, in D. Th. C., cl. 2061-2162.

(37) VALLAURI, III, pp. 101-103.

(38) CODIGNOLA, *op. cit.*, p. 13. - La Biblioteca Naz. di Torino possiede due suoi trattati manoscritti: *De legibus* (K³. III. 22), *De Justitia et Jure* (K³. III. 19).

(39) BOFFITO, *Biblioteca Barnabitica*, t. II (Firenze, 1933), pp. 374 s.

(40) *Lettere di Clem. XIV*, t. I (Firenze, 1820), p. 273.

(41) Fu per qualche tempo propenso alla comunione colla chiesa di Utrecht (cfr. CODIGNOLA, *op. cit.*, p. 28). Di lui rimane un manoscritto *Tractatus de peccatis*, probabilmente (Bibl. Naz. Tor., ms. K³. III. 20). In una concisa monografia sulla provincia domenicana piemontese-ligure è definito « sempre impavido e strenuo difensore dei diritti della Chiesa ». Cfr. R. BIANCHI, O. P., *La provincia di S. Pietro Martire e i suoi conventi* (Torino, 1916), p. 29.

di lui l'Ansaldi e Giovanni Francesco Marchini (42), ricordato con grande stima da Pietro Regis, suo discepolo e successore. Il domenicano Nicolò Agostino Chignoli vi insegnò un sano tomismo (43) e contro il richerismo del Chionio — come abbiamo detto — difese la potestà in foro esterno della Chiesa.

Uno dei professori che il maledico Morardo ricorda con stima è LIBERATO DI S. GIOVANNI BATTISTA FASSONI, nato a Genova il 1720; fu a Roma e poi *magna nominis fama professor* nell'Università di Cagliari e di Torino. Qui, scrive Morardo, Fassoni « *ch'era stato testimonio oculare in Roma degli abusi, de' disordini, delle usurpazioni, de' maliziosi raggruppi della corte e della curia Romana, cominciò a diradar le tenebre, ed insinuò in chi era capace di riceverlo quel giusto orrore, dal quale egli era penetrato, verso quella corte e curia; e non gli fu difficile a farla conoscere in contraddizione apertissima con la corte e la curia di G. C. e di San Pietro, e de' successori ne' primi secoli della Chiesa* » (44).

Fatte le debite tare (a motivo della fonte partigiana), bisogna porre anche il Fassoni nella categoria di coloro che, tirando fuori le inevitabili miserie della corte romana di allora, suscitavano un senso di pena e di sfiducia nell'animo di chi sinceramente aspirava ad una maggiore purificazione della Chiesa. Dal sincero rincrescimento al malcontento, al discredito ed all'insubordinazione dottrinale e disciplinare per gli spiriti meno forti la via era aperta; le circostanze più tardi favorirono la ribellione aperta.

L'attività letteraria del Fassoni fu alacre e vasta; colse risonanze anche all'estero. Del suo *De leibnitziano rationis sufficientis principiis* (Senigallia, 1754) si fece perfino un'edizione a Buda (1767) e fu controbattuta da un *De objectionibus v. cl. L. Fassonii contra rationis sufficientis principium* di Giovanni Cristoforo Gottschedt, membro dell'accademia reale di Prussia, della elettorale di Magonza e di Baviera. Fassoni stampò una quindicina di opere, alcune in vari tomi, scritte in splendido latino per lo più su questioni filosofiche e teologiche, in polemica contro Spinoza, Leibnitz, Barbeyrac, Basnage, Cadonio, ecc. Morì in piena attività letteraria ed accademica il 4 maggio 1775 (45). Insieme al Fassoni procurava gran nome

(42) Della sua produzione scientifica conosciamo: *Johannis Francisci Marchini Divinarum Literarum, et linguarum orientalium professoris primarii in Regio Taurinensi Athenaeo in Sacram Theologiam, et ll. Aratum Collegium cooptati Tractatus de Divinitate, et canonicitate sacerorum Librorum cum generatim, tum singillatim ad Victorium Amedeum III Sardiniae regem. Aug. Taur., Typ. Regiis, 1777, pp. 438.*

(43) Passò poi all'Università di Ferrara e stampò tra l'altro tre tomi di *Praelectiones Theologicae*; cfr. HURTER, *Nomenclator*, V. cl. 7.

(44) (MORARDO), *Elogio storico del Teologo Lodovico Pagano Dedicato al ch. signore Giuseppe Charon membro corrispondente dell'Ac. Imp. di Scienze lettere ed arti di Torino. Magistrato nella Camera de' Conti in Napoli.* Torino, Morano, 1808, cfr. pp. 39-41.

(45) Né Vallauri, né Duboin fanno il nome di Fassoni. Lo trovo professore di domma l'anno 1772-73 (*Elenchus clarissimorum professorum Regii Taurinensis Archigymnasii...*). Alle opere segnalate da HURTER (*Nomenclator*, V, cl. 71 s.) si aggiunga *De viro laico cum haereticis disputante in 6. Questio*

all'Università di Torino il domenicano Casto Innocenzo Ansaldi di Piacenza (1710-1779), predecessore nell'insegnamento scritturistico di Giovanni Marchini (46). L'Università di Torino ebbe l'onore di dare ancora un porporato e due vescovi alla Chiesa: Giacinto Sigismondo Gerdil, professore di filosofia pratica (1749-54) e di teologia morale (1754-64) (47), che col suo spirito profondamente cattolico romano rappresentò un monito ed un indirizzo per l'insegnamento filosofico e teologico. Gerdil fu cardinale di santa romana Chiesa. Carlo Nicolò Maria Fabj fu vescovo di Bobbio dal 1781 al 1803. Eremitano scalzo di S. Agostino, portò l'agostinismo nell'Università di Torino, dove insegnò teologia morale dal 1770 al 1780. Fu in relazione epistolare con Eustachio Degola (48) e scrisse tra l'altro un corso di teologia morale *ad usum alumnorum sui Episcopalis seminarii*, oggi irreperibile (49). Al Fabj bisognerà collegare l'agostinismo di Pietro Regis, di cui a suo tempo parleremo. Infine, il teatino milanese Michele Casati, lettore di filosofia morale dal 1739 al 1749, anno in cui insegnò teologia morale. Il 1753 fu nominato vescovo di Mondovì e morì il 1782, stimato per la sua santità ed il suo zelo (50). Della sua attività all'Università di Torino rimangono delle *Institutiones philosophiae moralis*, manoscritte, che già il Vezzosi (51) lamentava smarrite; oggi il manoscritto riposa tranquillo nella Biblioteca Nazionale di Torino (52). Queste dispense dovettero passare per le mani dei suoi successori nell'insegnamento della filosofia morale, perchè se ne trovano brani e ricalchi nella filosofia morale del Pavesio, di cui parleremo presto.

La fedeltà nell'insegnamento accademico al tomismo genuino nel 1770 è attestata dai trattati dettati in quel torno di tempo da CARLO PIO TREVISAN, di cui sono superstiti un *Tractatus de Deo*, spiegato nel 1770-71 (53), ed un *Commentarium de Gratia* (54). La fisionomia tomista appare cri-

canonico-moralis quam publice proposuit atque enodavit Liberatus Fassonius ex Scholiarum Piarum cum primum in regia Calaritana Academia concionem ad dirimendas quaestiones de moribus habuisset anno a virginali partu MDCCCLXV... Liburni, ex typ. Coltellini, in-4, pp. 24. Ed un *Tractatus de Incarnatione*, Bibl. Naz. Tor., ms. K³ IV. 32. Di ispirazione tomista.

(46) Sull'Ansaldi, cfr. HURTER, *Nomenclator*, V, cl. 72 s.

(47) Sigismondo Gerdil in morale è antiprobabilista; in domma è strenuo difensore del Primato del Romano Pontefice; tomista nella dottrina *de gratia*. Cfr. copiose indicazioni bibliografiche in BOFFITO, Biblioteca Barnabitica, vol. II, pp. 169-214; IV, pp. 403 s., 514. Fu in polemica con Eybel, Febronio, Launoy e col giansenista Benedetto Solaro.

(48) PIETRO SAVIO, *op. cit.*, pp. 871 s.

Una lettera è del 21 dic. 1790; chiede copia dei *Gemiti di un'anima penitente*; il 17 marzo ringrazia per il libro inviato.

(49) PERINI, *Bibliographia augustiniana, Scriptores Itali*, vol. II (Firenze, 1931), p. 42.

(50) VEZZOSI, *I scrittori de' Chierici Regolari detti Teatini*, t. I (Roma, 1780), p. 242.

(51) VEZZOSI, *op. cit.*, l. c.

(52) Bibl. Naz. Tor., ms. K³ V. 34.

(53) *Tractatus de Deo, ejusque proprietatis R. F. Caroli Pii Trevisani Regiae Taurinensis Academiae in Theologia dogmatico-speculativa Antecessoris. MDCCCLXX. I. Scribebat Joannes Paulus Cardinus*. In-4, pp. 177. Si trova nella Bibl. del Pont. Ateneo Salesiano.

(54) *Commentarium Theologicum de Gratia*, s. d., s. numeraz., Bibl. Naz. Tor., K³. III. 23.

stallina in ambedue i trattati. Quest'ultimo senza dubbio ha maggior importanza per il nostro argomento, in quanto ci appalesa ciò che riguardo al Giansenismo si spiegava nella scuola in quegli anni in cui, come presto diremo, si preparava l'offensiva giansenista in Piemonte.

Erano anni cruciali, dal clima arroventato, in cui non solo in Piemonte, ma in tutta l'Italia, nell'Europa, nei domini spagnoli e portoghesi d'oltremare s'era intrapresa una lotta mortale contro la Compagnia di Gesù, ch'era ormai in odio ai Sovrani, insopportabile alle scuole teologiche per le sue dottrine (molinismo e probabilismo) ritenute causa del lassismo e via larga che conduce alla perdizione (55). Era un periodo in cui non si pesavano i colpi. Per cui non c'è da stupirsi se anche nell'austerità delle Accademie volassero parole poco rispettose contro i fautori del partito avverso.

Nel trattato *De Gratia* del Trevisan, più che le espressioni forti contro i molinisti congruisti, c'interessa l'atteggiamento decisamente avverso a Baio, a Giansenio ed ai giansenisti, accomunati a Lutero, a Wicleff e a Calvino (56).

Anche Trevisan, come Severac, contendeva ai giansenisti ed al loro patriarca l'interpretazione di S. Agostino, a cui ad esempio, contro l'interpretazione di Giansenio, attribuisce la teoria della grazia sufficiente (57).

Soprattutto c'interessa sapere come Trevisan risponde a tre questioni: se esista ancora in quello scorci del 1700 l'eresia giansenista; se si possono chiamare giansenisti coloro che negano l'esistenza delle cinque proposizioni condannate nell'opera di Giansenio; cosa infine bisogna pensare dell'accusa di Giansenismo affibbiata al tomismo dai molinisti.

1. Dalla storia del Baianesimo, del Giansenismo e del Quesnellismo che ci dà il Trevisan (58), si ha l'impressione ch'egli ne tratti come di eresie già superate dal punto di vista dottrinale-dommatico. 2. Della controversia teologica rimane un ultimo strascico, ch'egli ritiene di ordine pratico e di nessun valore dottrinale: la posizione di coloro che difendono l'ortodossia di Giansenio. A costoro egli saprebbe segnare a dito i passi incriminabili e certamente eretici di Giansenio: costoro sono testardi e pertinaci, occhi di talpa, non però giansenisti ed eretici (59). 3. L'accusa di Gian-

(55) Per il Piemonte cfr. *Miscellanea* ms. sui Gesuiti nella Bibl. Naz. Tor., Q², II, 15.

(56) *Comm. de Gratia*, diss. I, cp. III, prop. 2, pag. 29; diss. II, cp. II: *De Lutero, Calvino, Baio, Jansenio atque Quesnello*.

(57) *Comm. de Gratia*, diss. II, cp. III, pag. 62: *De gratia sufficienti*: « *Augustinus audire sufficiat de quo potissimum quasi gratiae sufficientis osore, immerito gloriatur Jansenius...* Et alia Augustini testimonia, quas ne longum faciam praetermitto declarant luculentissime quam procul a doctrina

Augustini aberraverit Jansenius, et quam falso praedicaverit se in explodenda gratia sufficiente Sancti doctoris fidum discipulum fuisse ».

(58) *Comm. de Gratia*, diss. II, cp. II.

(59) *Op. cit.*, I, c., pp. 58-59: « *Utinam per otium licet Jansenii fautoribus has propositiones earumque sensum quae praeserunt, haeretico assertas in illius lib. dito monstrare projecto quum tot sapientissimi R. Pontifices, tot consultores Theologi, tot Episcopi, tot academiae tot viri doctissimi in hoc judicium adsenserint, qui*

senismo, secondo Trevisan, ormai sta solo in bocca ai molinisti, per gratificare i tomisti. Però per i tomisti essere chiamati giansenisti non è più un'offesa, ma un titolo onorifico, che designa i coraggiosi oppugnatori del lassismo probabilista! (60).

Si può dunque concludere che verso il 1770 l'insegnamento scolastico non viveva un clima di preoccupazione e di allarme nei riguardi dell'eresia giansenista, di cui non valutava con giustezza l'evoluzione storica e non ne temeva gli attacchi.

Quanto all'attività accademica svolta complessivamente in questo secondo periodo nell'Università di Torino, bisogna dire ch'essa fu feconda e di valore. Fu un periodo di splendore. L'insegnamento fu caratterizzato dal tomismo in sede dogmatica, mentre in morale dominava il probabilismo.

Una documentazione non disprezzabile sul nostro periodo l'ho trovata nelle *Disputationes* redatte e sostenute dai candidati all'*Amplissimum Theologorum Collegium*, il quale comprendeva trenta teologi, oltre i docenti universitari. Queste *Disputationes* metodicamente escludono — fatte rarissime eccezioni — le questioni ritenute disputate e, malgrado la loro asciutta, servono a indicarci la cautela e talvolta la timidezza con cui nel Collegio dei Teologi si esponevano le proprie opinioni teologiche (61).

id modo negant, vel Lynxes sint oportet, vel certo talpae; nam itaque ut supervacanea neglecta vos tantum monemus eos qui pravam et damnatam in propositionibus Jansenii nomine proscriptis doctrinam ejurantes, ipsum nihilominus Jansenium a pravo damnatoque sensu alienum esse contendunt; falli quidem et gravis pertinaciae reos esse, atque propterea, ut refractarios improbanos, non tam pro Jansenianis, seu Haereticis habendos fore...».

(60) *Op. cit.*, l. c., p. 59: « *Vetuit Innocentius XII in brevi ad Episcopos Belgii dato, ne quisque invidioso nomine Jansenismi traducatur, nisi prius eum suspectum esse, legitimate constiterit aliquam ex his propositionibus docuisse aut tenuisse. Male itaque plures scriptores Jansenii erroris partitarios cum eius personae fautoribus una copulant, et utrosque ut Jansenianos tradunt perversius enim, ne dicam malitiosius agunt illi qui scholarum Augustinianae et Thomisticae sana et orthodoxa placita per fas et nefas in Jansenio, Bajo, et Quennero damnata evulgantes nobiliores earum assertus Jansenistarum ascribunt cathalogo. Sed obstrept quo ad libet: jam enim eius nominis impositio honoris est non decoris, quum idem modo prorsus sit Jansenio: ac nominari, ac Molliniani commenti*

et probabilisticae laxitatis oppugnatorem praedicant ».

(61) Dò l'elenco delle dissertazioni sostenute prima del 1814, che ho potuto esaminare:

- FRANCESCO LUCERNA-RORENCO di Rorà (1755).
- GIUS. FRANC. PERINO, da Torino (1757).
- GIUS. STEFANO BOTTO, da Torino (1766).
- GIOV. DOM. CAMBURSANO, da Chivasso (1766).
- DOM. MARIA AYCARDI, da Oneglia (1770).
- PIETRO GIOV. REGIS, da Roburento (1772).
- OTTAVIO DONAUDI, da Torino (1773).
- GIOV. VINCENZO BORELLI, da Torino (1775).
- GIUS. BRUNO, da Murazzano (1776).
- GIOV. CRAVERI, da Bra (1777).
- CARLO GIUS. DALMAZZO, da Torino (1777).
- ANGELO GIUSEPPE STUARDI, da Torino (1778).
- GIUS. DOMENICO GIANI, s. l. (1780).
- MATTEO LOSANA, da Vigone (1785).
- PAOLO LORENZO SOMIS, da Torino (1786).
- Conte AMBR. CESARE SANMARTINO, da Pont (1791).
- LUIGI FRANC. DE CANIBUS, da Vigone (1797).

L'unica *disputatio* sul trattato *De Gratia* fu presentata da GIOVANNI DOMENICO CAMBURSANO (62), poi professore di dommatica dal 1781 al 1786 (63); la *disputatio* è di chiara dottrina tomista, ed implicitamente antigiansenista (64), malgrado mai si faccia il nome di Giansenismo. Non solo nella *disputatio* del Cambursano, ma in nessun'altra, di quelle da me esaminate, si fa una volta sola il nome di Giansenio o di Baio; gli avversari classici rimangono Lutero, Calvino, i deisti e i *pirronisti* moderni: Bayle, Voltaire...; tra i moderni si combattono ancora Rousseau, Leibnitz, Grozio, Puffendorf. Nelle *Disputationes de actibus humanis o de conscientia* si combatte in lungo e in largo il probabilismo in difesa del probabilismo; mentre nel trattato *De locis theologicis* mai una volta si riprova espressamente il conciliarismo e magari ci si indugia a difendere il Primato di Pietro *non solum honoris, sed etiam jurisdictionis*, contro i protestanti, che vogliono fare S. Paolo uguale o superiore a Pietro come capo della sede di Roma. Parlando del Concilio Ecumenico è tema comune parlare dell'infallibilità che godono le definizioni, in materia di fede e costumi, del Concilio Generale approvato come legittimo dalla Chiesa universale; nessuno ha il coraggio di ripetere ciò che avevano insegnato Severac e Crust: *apud omnes Christianos certissimum est* che il Papa gode dell'infallibilità quando parla su materia di fede come rappresentante della Chiesa universale. Quando — raramente — si delineano i rapporti tra Romano Pontefice e Concilio ci si limita a dire che è compito del Papa convocare il Concilio ed è suo diritto presiederlo, mentre sulle chiese particolari si concede al Romano Pontefice un *jus invigilandi in Canonum executionem*. Bisogna arrivare al 1797, quando ormai da vari anni aveva insegnato Bruno da Murazzano (65), per trovare un Luigi De Canibus che aggiunga spettare al Romano Pontefice *et confirmare Concilia Oecumenica!*

La *disputatio* del *De Canibus* è quella che più sinceramente riconosce il Primato del Romano Pontefice coi privilegi che ne derivano, e riportandola qui diamo un saggio dell'indirizzo « sano » (nel vero senso della parola) che aveva preso l'insegnamento teologico col teologo Bruno da Murazzano nell'ultimo scorcio del 1700.

— CARLO FRANC. CAVAZZA, da Torino (1798).

— N. N., s. l. (s. d.).

(62) *Disputatio Theologica habita a Johanne Dominico Cambursano Clavasiensi S. Theol. Doctore, et amplissimi Theol. Taur. Collegii Candidati, 1766, 24 Julii, Aug. Taur. ex typ. Regia, in-4, pp. 88.*

(63) DUBOIN, *op. cit.*, XIV, 1593.

(64) Un giansenista ad es. non avrebbe scritto che nello stato di natura decaduta

« *quamvis singula vitare possimus peccata, non tamen omnia collective, ut ajunt sumta, secluso peculiari Dei privilegio* » (CAMBURSANO, p. 60). Ad ogni modo è il complesso di tutta la trattazione che appare di ispirazione tomista e non dà adito a sospetti di eterodossia.

(65) A favore dell'insegnamento del Bruno testimoniano Lanteri. Cfr. PIETRO SAVIO, *op. cit.*, p. 551.

Dopo aver citato la definizione del Fiorentino:

« (Romanum Pontificem) verum Christi Vicarium, totiusque Ecclesiae Caput, et omnium Christianorum Patrem, ac doctorem existere, et ipsi in B. Petro pascendi, et gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse... », aggiunge:

« ... Ipsius est praecipuas partes in fidei definitionibus habere, secundum leges, usus, et canones Ecclesiae Episcoporum appellationes suscipere, causas sive rerum gravitate, sive exortae difficultatis magnitudine, sive personae dignitate vere maiores discutere, concilia Oecumenica convocare, confirmare; iisque vel per se, vel per legatos praesidere; quumque Ecclesia non semper congregate, et concedendae aliquando dispensationis urgeat necessitas, potest Romanus Pontifex a Conciliorum legibus dispensare. Habet potiora jura... habere quin immo possent praestantiora... ista propter gravissimas difficultates atque oppositas Doctorum sententias dimittere consultius est, quam male tueri » (66).

Bisogna riconoscere che non v'è niente di esplicito a pro dell'infallibilità, né a favore della superiorità sul Concilio Ecumenico (67), sul quale

(66) *Aloysii Francisci De-Canibus, Vigorensis S. Th. Doctoris Amplissimi Taur. Theologorum Collegii Candidati dissertationes. Anno 1797, die 29 Decembris hora 9 matutina (Aug. Taur., Soffietti, pp. 224-276) pp. 232 s.*

Anche la dissertazione sostenuta il 19 aprile dell'anno successivo dal canonico Carlo Franc. Cavazza cita il Concilio Fiorentino e lo commenta in modo favorevole per il Primate assoluto sui Vescovi e sul Concilio.

(67) L'espressione *Concilia Oecumenica*... *confirmare* per sè non decide nulla. Essa infatti può essere presa in due sensi: 1) Una confermazione di valore giuridico: una dichiarazione autoritativa che il Concilio si è svolto in tutte le sue fasi a norma dei sacri canoni. Una tale *confermazione* non influenza direttamente sul valore magisteriale delle decisioni conciliari: le varie decisioni sono infallibili, se il Concilio Ecumenico ha inteso *definire*. L'infallibilità perciò delle definizioni dipende unicamente dal Concilio; dalla *conferma* del Papa dipende unicamente la *leggittimità* del Concilio stesso.

2) *Confermare* il Concilio si può anche intendere in senso magisteriale: le definizioni conciliari non hanno valore infallibile se non quando alla decisione dei Vescovi accede quella del Romano Pontefice, in

quanto i Vescovi senza il Papa sono soggetto inadeguato del privilegio divino dell'infallibilità.

Il primo senso nella seconda metà del secolo XVII era ammesso anche dai Galliani, come è attestato da un documento autorevole dell'epoca: « Egli è costante, che queste confermazioni non attribuiscono l'infallibilità alle Decisioni (del Concilio Generale), che già la possiedono, ma servono per la Decisione del Concilio, perciò questi Decreti dichiarano, che il Concilio sia stato tenuto canonicamente, e legittimamente, ch'egli ha deliberato maturamente, e secondo le forme, e che per una Consequenza necessaria le Decisioni sono infallibili, le quali non haurebbero questa forza, se si fosse in dubbio, che il Concilio non fosse stato tenuto, e concluso nelle forme necessarie »; affermazione che si legge in una traduzione della *Memoria di Monsignore l'Arcivescovo di Tolosa, la quale contiene la discussione di una Tese sostenuta nel Collegio di Clermont circa l'Infallibilità del Papa. 1661*. Arcivescovo di Tolosa dal 1654 al 1664 fu Pietro De Marca. Il manoscritto della traduzione (che risale a quell'epoca) si trova nella Biblioteca del Seminario di Asti. Un altro brano del testo originale del ms. di De Marca è citato nelle annotazioni di Gousset e Doney al *Diction-*

riconosce al Papa una superiorità almeno in casi eccezionali di disciplina e di giurisdizione. La clausola finale poi è un misto tra simpatia e timidezza; si pensi che in quel declinare del secolo vari membri del collegio teologico non erano teneri verso Roma e facevano l'occhialino alla Chiesa gallicana; si ricordino il Marentini e gli altri di cui abbiamo discorso a suo luogo.

Così nel Collegio teologico dell'Università si circondavano di ossequioso silenzio non solo capi di dottrina di fondamentale importanza, ma anche i più volte condannati Baio, Giansenio, Arnauld, Quesnel ed i loro seguaci. E intanto nelle sacre mura dell'*Archigymnasium* c'era chi, più o meno silenziosamente, ossequiava i prelodati Quesnel, Arnauld, Giansenio... Il gruppo è stato ben individuato e descritto dal ch. Codignola (68); mi limito perciò a ricordare i nomi del cappellano di corte Bentivoglio, il bibliotecario dell'Università abate Francesco Berta ed i loro collaboratori e continuatori abate Gaetano Donaudi, il canonico Ottavio Donaudi, che fu professore straordinario di filosofia pratica nell'Università dal 1781 al 1785, anno in cui passò a miglior vita; l'abate Borghesi, il Millo ed il Nissio. Instancabilmente venivano distribuiti agli studenti i «classici»: Pascal, Arnauld, Quesnel, Nicole; con Gourlin, Eybel, Opstraet e l'abbonnemento alle *Nouvelles Ecclésiastiques*. Ancora oggi, come già dicemmo, in venerande biblioteche di parrocchie di campagna è possibile trovare qualcuno di questi autori. Tra gli studenti di teologia che attingevano alla biblioteca dei Donaudi c'era il giovane Matteo Pavesio e con lui i «*migliori dei suoi compagni*», ai quali, secondo i gusti, venivano ammanniti con Pascal anche Leibnitz, Warburthon, Grozio, Fleury, le opere dell'Accademia di Boile ed altri *eccellenti* autori. Pietro Regis, dal 1776 lettore di Sacra Scrittura, si autodefinisce *abile testimonio* di questo *admirabile commercium* (69). Si cominciano a tessere relazioni epistolari con giansenisti italiani ed esteri. A Torino si fa coraggio qualche editore e pubblica la *Preparazione alla morte* di Quesnel (70); forse si tratta dei librai fratelli Reykends che nel 1767 avevano pubblicato in due tomi i *Pensieri* di Biagio Pascal e nel 1769 ancora in due tomi le *Riflessioni del signor Nicole sopra i principali punti della religione e de' costumi*. Dovette essere armato della più longanime benevolenza il frate Giuseppe Agostino Brigida, dei minimi,

naire de Théologie del BERCIER, t. III (Besançon, 1844) p. 576.

Il secondo senso era in genere ritenuto dai teologi filoromani. Resta dunque difficile determinare quale significato fosse invalso nell'Università di Torino. Per il senso magisteriale milita il silenzio sistematico su tale argomento delle altre *Cooptationes*. Per il senso giuridico, l'intenzione esplicita del *DE CANIBUS* di non volere enumerare le prerogative dubbie del Romano Pontefice.

(68) CODIGNOLA, *op. cit.*, pp. 31-39.

(69) *Elogio pronunciato dal cittadino Pie-*

tro Regis professore di Diritto naturale e delle genti e membro della consulta del Piemonte ne' funerali del cittadino Giuseppe Pavesio Bibliotecario Nazionale e membro della Consulta medesima addì 9 frimale anno 9º (30 nov. 1800) (Torino, Stamp. Filantropica, pp. 20), p. 3.

(70) CODIGNOLA, p. 15, n. 1, che cita Dammig, *Il movimento Giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII* (Città del Vat., 1944), p. 321, n. 3 e p. 332, n. 4. — Non ho potuto rintracciare il libro. Codignola non ne segnala l'editore.

che a nome del domenicano Giovanni Domenico Piselli, Vicario Generale del Sant'Ufficio di Torino, diede la sua approvazione a Nicole. Ed il teologo Francesco Ferreri, preside del Collegio universitario dei teologi, avrebbe potuto riscontrare almeno qualche affermazione *male sonans* o *suspecta*, dove si parla della giustizia originale e della concupiscenza; della grazia, della Chiesa, e della frequenza ai Sacramenti. Ad ogni modo gli editori fanno voti di poter pubblicare anche le opere di controversia del « *Signor Nicole uno de' più celebri, e rinomati teologi che illustrassero nello scorso secolo la Francia, e degno de' primi aurei giorni della Chiesa* » (t. I, p. iv), « *caro a Dio, e agli uomini dabbene* » (p. vi); ed aggiungono che la loro iniziativa è seguita con favore da molti tra « *gli uomini più savi* » (p. v).

Il libraio Michelangelo Morano da parte sua, ancora con l'approvazione del Piselli ed il visto del Ferreri, pubblicava vari opuscoli giansenisti di carattere ascetico morale, come la *Regola de' costumi contro le false massime della morale mondana, opera molto utile per li Parochi, e Confessori* (di Gerberon, in-12, 1767), i *Principj della Penitenza e conversione ovvero la vita de' Penitenti per istruzione de' Confessori, e di chi sinceramente brama di convertirsi* (1770), opera del giansenista sorbonico Gerolamo Besoigne (1686-1763), dal traduttore dedicata a mons. Pochettini, vescovo d'Ivrea, noto nei carteggi giansenisti (71); *Nicolina, Giornata di ravvedimento d'un peccatore, il quale a Dio si converte* (1765) (72). Ancora è il libraio Morano che tra i libri della sua bottega segnala *OPSTRAET, Theologus Christianus* (Venezia, 1769) e *De locis Theologicis Dissertationes* dello stesso autore, insieme a *VAN ESPEN, Supplementum Novissimum* e a varie opere degli agostiniani Noris e Berti.

Il presidente del Collegio dei teologi dell'Università, abate FRANCESCO FERRERI, è una caratteristica figura di quest'ultimo scorci del 1700 piemontese, respirante illuminismo, regalismo e giansenismo, con tutto il bagaglio di dissimulata libertà di giudizio, di insofferenza, ammantata da un'esteriore docilità ed ossequio alla disciplina ed alla giurisdizione romana.

Nel suo carteggio con mons. Lovera, vescovo di Saluzzo, si dimostra facile schernitore e dileggiatore di preti e frati (73). Eppure a sua volta

(71) PIETRO SAVIO, *op. cit.*, p. 434.

(72) Del Besoigne pubblicò qualcosa anche la tipografia del cittadino Ranza: *I principi della giustizia cristiana o la vita de' Giusti di Girolamo Besoigne col supplemento delle virtù evangeliche comprese nelle otto beatitudini e la sposizione del Miserere*. Edizione prima Italiana (in 2 vols., Vercelli dalla Tipografia Patria, 1780). Dai torchi del Ranza uscirono i *Pensieri cristiani* di Quesnel. Altre pubblicazioni sospette di Giansenismo uscirono a Vercelli dalla tipografia Panialis (cfr. CALCATERRA, *op. cit.*, pp. 64 e 111) e a Novara, dove era

vescovo mons. Balbis Bertone, sul « giansenismo » del quale si veda GIOV. CAVIOLI, *La posizione di mons. Marco Aurelio Balbis Bertone vescovo di Novara (1757-1789) nelle polemiche ecclesiastiche della sua età*, in *R. Deputazione Subalpina di St. Patria Bollettino della Sezione di Novara*, 32 (1938), num. 1-2, pp. 101-108.

(73) CARLO FEDELE SAVIO, *Saluzzo nel secolo XVIII* (Torino, Casanova, 1941), p. 128, che rimanda ad una documentazione più diffusa nel suo volume: *L'abazia di Staffarda*, pp. 144-146.

era oggetto a frizzi ed era bollato come arrivista e ricercatore di buone cariche (74). Il Ferreri verso il 1770 compare presidente del Collegio teologico dell'Università e nell'anno accademico 1772-73 risulta professore di *filosofia pratica* (75). Verso la fine del secolo, quando Vittorio Amedeo III, esausto nelle finanze per la guerra contro la Francia, ottenne dalla Santa Sede la facoltà di ridurre le case religiose, Francesco Ferreri fece parte della Delegazione Apostolica, istituita all'uopo, insieme al vescovo Lovera ed a Carlo Simone Derossi (76). Nel 1800, al ritorno dei Francesi, fu scelto come presidente della Commissione Ecclesiastica. È appunto un documento di quest'ultimo periodo che getta luce sull'ideologia del Ferreri: è una lettera, che per il suo carattere confidenziale, dà maggior garanzia di sincerità ed attendibilità.

Un tal prete Giuseppe Luigi Pozzo, segretario del vescovo di Tortona, gli scriveva il 23 agosto 1800, imbarazzato sulla scelta del sottocommissario corrispondente della Commissione per la diocesi di Tortona.

« *Questo riflesso mi impegnà ad indirizzarvi qualche lume.... Ma chi potrà assicurare che quello, che io son per dire nasca da una vera idea, o da un vero amore di questo spirito ecclesiastico, e non piuttosto da altro interesse? Io non posso altrimenti appoggiare le mie asserzioni, se non che manifestare la mia uniformità di pensare in materia di Studi Ecclesiastici coi principj dell'Abate Ferreri, del sacerdote Gautier e simili. Li principj di quest'ultimo mi sono noti ne' suoi opuscoli (77), nella sua traduzione del Concilio Nazionale di Francia; e i principj vostri Rev.mo Abate mi sono noti per confidenza fattamene da un amico!... » (78).*

Perciò anche il Ferreri è da aggiungersi al gruppo dei criptogiansenisti dell'Università, con le sue caratteristiche di ambizioso ricercatore di cariche, di spirito libero, ma tuttavia restio a dare pubblicità alle sue idee.

Tra gl'ispiratori e organizzatori di quest'attività libraria giansenista bisogna porre in prima linea l'abate BERTA, uomo di profonda riflessione e di grande iniziativa. Gaetano Donaudi, che ne tessè l'elogio, indica la segreta ragione di tanta attività:

« *Ne' sacri volumi meditava l'ottimo Cristiano la santità de' divini*

(74) CARLO FEDELE SAVIO, *Saluzzo nel secolo XVIII*, pp. 129 s. Riporta un biglietto indirizzato nel 1770 all'arcivescovo di Torino Rorengo di Rorà. Vi si allude anche al Giansenismo che (secondo il libellista) ispira le Conferenze morali e le spiegazioni dei casi riservati dall'archidiocesi torinese.

(75) *Elenchus clarissimorum professorum Regii Taurinensis Archigymnasi*, annorum MDCCCLXXII-LXXIII... Taurini, Typ. Regia, 1 fol.

(76) CARLO FEDELE SAVIO, *op. cit.*, l. c.

(77) (MICHELE GAUTIER), *Raccolta di opuscoli di Filosofia cristiana e di ecclesiastica Giurisdizione compilati dal volgarizzatore del Concilio nazionale di Francia. Prete e Cittadino piemontese*, Torino, l'anno dell'Era Cristiana 1799.

(78) Archivio di Stato di Torino, Sez. I, Carte Ep. Francese, Serie I, mazzo 49, fasc. lett. Comm. eccl.

precetti; e con umile compunzione di spirito gemeva sul disordine delle smoderate cupidigie; ed ardenti voti porgeva per lo stabilimento della santa disciplina; ond'è che la sua conversazione s'aggirava per lo più sui beni e mali della Chiesa, che amava teneramente » (79).

Dunque gl'intenti del Berta sono prettamente religiosi: vuole la riforma morale e disciplinare della Chiesa. A questo scopo, scrive ancora Gaetano Donaudi, il Berta, ch'era censore e revisore dei libri introdotti dall'estero, era rigorosissimo e non lasciava entrare quelli che potevano danneggiare la religione (80).

L'azione dell'abate Berta fu cauta e guardingo. Denina c'informa che *ne donna jamais deux pages de sa composition* (81). Tuttavia qualcosa di suo è rimasto: il *Chartarium ulciense* (82), da lui raccolto e stampato, non tradisce le sue dottrine. Queste invece ci vengono svelate, oltre che dai carteggi segnalati dal Codignola (83), da alcuni manoscritti autografi conservati nella Biblioteca Nazionale di Torino (84). Da essi possiamo ricavare il carattere dell'azione e del pensiero del Berta.

Diciamo anzitutto qualche parola sull'azione dell'abate. C'informa Donaudi, che Berta era censore e revisore dei libri introdotti dall'estero e ch'era rigoroso ed intransigente nell'impedire l'ingresso di libri che potessero danneggiare la religione (85). La cura del Berta contro i libri impregnati di morale lassa appare in una nota diretta al Sovrano, in cui censura severamente il libro intitolato: *Heures et Instructions Chrétiennes à l'usage des troupes de S. M. le Roi de Sardaigne*. Il libro era stato stampato fuori dello Stato, senza che lo si facesse passare attraverso alla revisione universitaria, prescritta dalle Costituzioni dell'Università (86); venne introdotto in Piemonte e messo in commercio abusivamente.

« Un altro esempio — commenta l'abate Berta — ne abbiamo avuto di fresco nell'Opera ben nota del P. Berujer, di cui, per quanta cautela si sia usata nella Università in ritener gli esemplari, che passavano per la solita via, si trovò modo da certuni di riempirne le case dei nobili, di rimetterne assai copie ai librari da vendersi, e di portarla infino in alcuni conventi di monache con grave scandalo delle persone oneste, e timorate di Dio » (87).

Contro i Gesuiti l'opera dell'abate fu fanatica e intransigente: è ancora

(79) (GAETANO DONAUDI), *Elogio dell'Abate Berta estratto dagli annali ecclesiastici di Firenze* (Vercelli, Tipografia Patria, 1787, pp. 16), p. 14.

(80) *Elogio dell'Abate Berta*, p. 11.

(81) DENINA, *La Prusse Littéraire sous Frédéric II*, Berlin, Rottman, t. I, 1790, p. 385.

(82) BERTA e RIVAUTELLA, *Ulcensis Ecclesiae Chartarium*, Aug. Taur., 1753.

(83) CODIGNOLA, *op. cit.*, 35-39.

(84) Bibl. Naz. Tor., ms. Q². II. 12; è una miscellanea che contiene vari fascicoli manoscritti del Berta.

(85) *Elogio dell'Abate Berta*, l. c.

(86) *Costituz. dell'Univ.* tit. 1, cap. 2, par. 7. 8. cit. dal Berta (cfr. n. seg.).

(87) Bibl. Naz. Tor., ms. Q² II. 12, fasc. 6.

Denina a descrivercelo *ennemi déclaré et fanatique des Jésuites* (88). Li combattè spietatamente (89) nel clima di lotta furibonda che si era scatenata contro la Compagnia nell'Italia e nel mondo.

Dei Gesuiti l'abate critica aspramente le caratteristiche dottrine teologiche « che non possono assolutamente convenire con ciò che c'insegna la nostra religione, anzi ne derivano conseguenze perniciose tanto al dogma, quanto alla morale » (90). Ai maneggi dei Gesuiti attribuisce l'accecamento della *Corte Romana*, che non nega loro *quanto dimandano, con tanta ostinazione e pertinacia* (91). Ai Gesuiti attribuisce l'aver strappato a Roma la condanna del Mesenguy (92), e la persecuzione scatenata contro il *Clero Cattolico d'Ollanda*, ingiustamente *accusato di scisma* (93).

Berta si erge a difensore di Utrecht non soltanto per astio contro i Gesuiti, ma anche per la *buona dottrina* di quella Chiesa, che egli potè leggere sugli atti del Concilio provinciale di Utrecht (94) e di cui si dichiara *grandemente soddisfatto* (95).

Il *memoriale* intorno all'insegnamento teologico dei Gesuiti a Novara alza il velo sulle convinzioni teologiche e giuridiche dell'abate (96).

Il manoscritto è copiosamente intessuto di testi di S. Agostino, S. Prospero, S. Fulgenzio e soprattutto di S. Tommaso, forse citati di seconda mano da altre opere del suo tempo, dal Berta stesso indicate sommariamente nel manoscritto: *Opstraet* (citato a p. 8), *Examen critique de la Théol. de Poitiers* (p. 11; 25), *Tournely convaincu* (p. 22).

L'onore dato a S. Tommaso, chiamato *fedelissimo interprete di S. Agostino* (p. 21), e l'assenza di citazioni provenienti dagli agostiniani italiani Noris, Berti, Belelli, indicano chiaramente come il Berta appoggi la sua adesione a Giansenio sul sistema tomista, allora dominante nell'Università di Torino. Vedremo che i suoi eredi, i giansenisti dell'ultimo decennio e del primo Ottocento, sostituiranno al tomismo un sustrato agostinista.

Giansenio è espressamente citato quattro volte. La prima volta, a proposito di *gratia medicinalis*: « *cui resisti non potest* — aveva scritto il Gesuita, — *ut fingit Jansenius* » (p. 2). Berta vi annota accanto: *Jans. De Gratia Christi*, 1. 3, c. 17 (97). Si tratta di una tacita risposta al teologo gesuita; infatti tale capitolo si chiude con le seguenti parole:

« *Quod si ipsa (creatura rationalis) merito propriae iniquitatis obduruuit, potentiori auxilio ipsum velle tribuatur, quis nisi imperitus atque impius et ita pervicaciter in rebelli voluntate persistat, ut reverti nolit, nisi alio*

(88) DENINA, *op. cit.*, l. c.

(89) Ms. Q². II. 12, fasc. 13: *Sull'inca-pacità dell'Istituto de' Gesuiti a poter rice-vere eredità anche a comodo de' Collegi non bisognosi*. Cfr. anche fasc. 6 e 17.

(90) Ms. cit., fasc. 6: concl. (riportato in Appendice).

(91) Ms. cit., fasc. 19 (cfr. Appendice).

(92) Ms. cit., fasc. 19.

(93) Ms. cit., fasc. 19.

(94) Ms. cit., fasc. 19.

(95) Ms. cit., fasc. 19.

(96) Ms. cit., fasc. 6.

(97) A proposito della speranza Berta

dicet, Deum vocando, monendo, corripiendo illudere peccatoribus? Culpa enim ipsorum est, qui in suscepta semel voluntate mala, durissime permanent; quod admonitiones suo effectu carent » (98).

Sullo stesso argomento l'abate Berta cita più avanti (p. 13) ancora dal *De Gratia Christi*, l. 8, c. 20 e trascrive alla lettera il passo che vuole contrapporre all'affermazione del padre gesuita: « *Liberum arbitrium, quantumcumque vehementi atque efficaci gratiae delectatione paeventum... adhuc tamen posse bonum non tantum non facere, sed etiam malum* ».

Cioè, secondo Berta, è falso quanto asserisce il Gesuita su Giansenio: questi ammise a chiare note che la volontà può resistere alla grazia. Ci troviamo di fronte ad una tacita adesione alla dottrina giansenista sulla grazia ed il libero arbitrio: malgrado la contraria interpretazione romana dell'*Augustinus*, Berta implicitamente sostiene l'ortodossia della dottrina di Giansenio, del quale spigola tesi, in cui sembra sostenere la positiva possibilità per la libertà creata di resistere alla grazia divina. La grazia poi è talmente richiesta dalla natura umana, che è impossibile concepire una condizione della natura umana non sorretta dalla grazia stessa. « Si tratta qui — afferma il Berta — un punto essenzialissimo, da cui dipendono molte verità riguardanti il dogma e la morale » (p. 22).

Giansenio è citato ancora due volte a proposito della natura dell'*amor concupiscentiae*, presentato dal gesuita come radice della speranza teologica (p. 5) e della contrizione imperfetta (p. 6).

Un altro punto in cui Berta si schiera velatamente a favore di Giansenio è quello dei *fatti dommatici*, e del giudizio della Chiesa sui libri. Riguardo a questo punto, Berta nega al Pontefice ed alla Chiesa la capacità di conoscere e definire infallibilmente, per assistenza divina, il senso inteso da un autore (p. 4; 11).

Inoltre la concezione gallicana della Chiesa, propria dei giansenisti contemporanei all'abate, è affermata chiaramente nelle osservazioni al *De locis Theologicis* (p. 4), in cui il Berta difende il valore magisteriale delle affermazioni di pochi vescovi, che dissentano dal Papa e dalla maggior parte degli altri vescovi.

Ma le concezioni gallicane non si fermano alla struttura magisteriale e giurisdizionale della Chiesa. In un abbozzo di pro-memoria sui beni ecclesiastici in Piemonte l'abate esprime il suo parere sulla capacità della Chiesa di possedere beni terreni. Tale capacità, opina il Berta, è stata concessa da Costantino, cioè da un'Autorità terrena, quindi i Principi

cita *Jansenium de gratia Christi*, lib. IX, pag. 220. Ora tale paginazione risulta essere quella dell'edizione di Giov. e Davide Berthelin, Rothomagi, MDCLII. Il cap. 17

del lib. 3 si trova alle pp. 150-154.

(98) IANSENUS, *De Gratia Christi*, ed. cit., p. 154.

Sabaudi hanno diritto di disporre dei beni ecclesiastici materiali, checchè ne dica la *Corte di Roma* (99).

L'abate Berta ebbe la sorte di operare in un periodo di assestamento della dottrina e della disciplina ecclesiastica: soppressi i Gesuiti, alienati gli animi dalle dottrine da costoro sostenute, rimaneva il campo aperto alle altre scuole e correnti teologiche e pratiche contendenti. In questo periodo di transizione, quando meno si avvertiva il pericolo giansenista (come dicemmo a proposito del Trevisan), s'inserisce l'opera del Berta.

Tale opera ed i frutti che da essa ne vennero, sono stati sintetizzati dal Donaudi in un'espressione che acquista tutto il suo peso dopo ciò che abbiamo detto. Scribe il Donaudi del Berta:

« Sadoperò di riempire il paese d'ottimi libri circa la Morale e la disciplina Ecclesiastica; e vi si maneggiò con tanta attività, ed accortezza, che quasi solo ebbe a fare una felice rivoluzione ne' sacri studj, di cui tutte le Provincie hanno provato l'influenza fruttuosa (100). »

È una testimonianza preziosa che c'indica come Berta fu un iniziatore, e come lavorò dalle mura dell'Università, *quasi solo* (101).

L'atteggiamento dell'Università in questo periodo non è davvero encomiabile: non consta che le menti elette in essa ospitate si siano interessate

(99) Ms. cit. fasc. I: *Ragioni di Stato, o sia diritto della Real Casa di Savoia sopra i beni Ecclesiastici*. « Prop. 1. Nei suoi principi la Chiesa non possedeva alcun bene stabile ed immobile. 2. I beni comuni della Chiesa ne' primi 3 secoli non consistevano che in mere provvisioni da bocca, ed in vestimenti, ed in danaro corrente che offrivano i fedeli. 3. Prima dell'Imperatore Costantino non potevano liberamente le Chiese acquistare cosa alcuna di beni temporali stabili, ed immobili... 5. La capacità, o sia facoltà data da Costantino alla Chiesa d'acquistare beni mobili ed immobili fu a lei tolta dagl'Imperatori di lui successori seconda la necessità dello Stato, e della Chiesa... 8. Nelle presenti circostanze può la Real Casa di Savoja toglier questo privilegio di acquistare... (p. 8):... Quantunque i beni Ecclesiastici siano sacri, e patrimonio di Gesù Cristo, dei poveri, e della Chiesa, si dimostra, come con sicura coscienza può usarsene il Principe.

Queste maniere, e gesti (?) già usati da altri Sovrani per venire all'intento della felicità dei loro stati col mezzo dei beni ecclesiastici.

La Corte di Roma difficile a concedere ai Sovrani ciò, che per diritto loro viene.

Qual sia la Corte di Roma, e come si conduca in questi affari secondo l'idea daci dal Signor Cardinal d'Osfat ».

(100) *Elogio dell'Abate Berta*, p. 11.

(101) È interessante confrontare le affermazioni del Donaudi con le impressioni poco ottimistiche dell'abate Bentivoglio, del cui spirito il Berta fu compartecipe ed erede. Bentivoglio si sentiva paralizzato nella sua attività dall'occhiutezza della Corte e dal suo dispotismo nelle cose ecclesiastiche. Ha l'impressione di sprecare il proprio tempo a Torino e in Piemonte: « ... C'est un pays où l'on est exposé à de continues tracasseries, et dans lequel on ne peut pour ainsi dire faire aucun bien par le despotisme que la Cour exerce dans la chose Ecclesiastique, sous lequel les Evêques sont accoutumés à plier; l'on n'y a aucun principe, et tout se réduit toujours à la volonté du moment... On ne peut se rassembler cinq ou six personnes s'éclairer mutuellement sur les objets relatifs à notre état sans causer de l'ombrage au Gouvernement, de sorte que je fus obligé il y a quelques années d'interrompre une petite assemblée d'ecclésiastiques que je tenais chez moi pur ces motifs, parceque je scus qu'on avoit représenté que je tenais un'assemblée de Jansenistes... Je ne fais pas grand chose, ou peu parler plus juste, rien du tout à Turin, cela est vrai, mais je ne ferais pas plus dans ce pays... » (CODIGNOLA, op. cit., pp. 31-33).

attivamente di quanto nel contempo riscaldava l'ambiente teologico ed ecclesiastico della vicina Lombardia, della Toscana e d'Oltralpe (102). Nè consta che si sia sindacata e tanto meno riprovata l'opera di chi, *ennemi déclaré des Jésuites*, dalle mura dell'Università stessa operava la *felice rivoluzione degli studi sacri*. Il Collegio Teologico dell'Ateneo si dimostrò in quel tempo cieco, sordo e muto per l'attività eterodossa che si svolgeva nell'Università: finchè potè si disinteressò del regalismo insegnato dalla facoltà giuridica: con sua buona pace non fu mai costretto a prendere posizioni decise in materia teologica, giacchè nessuno denunziò mai con voce forte scandali giansenistici (103).

(102) Rosa, *Il Giansenismo in Piemonte e la R. Università di Torino*, in « La Civiltà Cattolica » (1927), p. 428.

(103) Ci fu però chi, fuori dell'Università, gettò un grido d'allarme e cercò di mettere in guardia contro il rigorismo ascetico-morale propalato dagli opuscoli giansenisti. Eccone un saggio: *Il zelo meditativo di un pio solitario cristiano e cattolico espresso in una serie di riflessioni e di affetti*. In Torino, nella stamp. di G. F. Fontana, 1774, pp. 176, p. 86: « Troppo certamente mi dilungherei dal mio termine con una tale enumerazione, mentre già più assai del bisognevole ho detto fin ora, dalla grande soavità allietato, dell'argomento. Nò! non v'ha alcuno fra quanti prenderanno a ponderare attentamente anche una soltanto delle accennate verità, che (p. 87) dubitare possa, che lo spirito di Gesù Cristo non sia uno spirito di dolcezza, e di bontà, risguardo a tutte le anime, le quali già vivano ubbidienti ad essa in avvenire. E se è così. (!) Asteniamoci adunque dalla lettura di que' libri, che dettati sono da uno zelo troppo amaro, il quale da' raggi della vera scienza illuminato non venga. Libri, in cui appena mai ci si mostra Iddio in altro atto, che di chi, o punisce, o sgrida minacciando, o tace sdegnato. Libri, in cui il retto uso de' Santi Sagramenti ci viene rappresentato non solo come difficile, ma come pressochè impossibile? Libri, in cui talmente confuse non di rado si veggono le istruzioni spirituali di perfezione, con i nostri più essenziali e precisi doveri, e gli evangelici consigli con i precetti divini, che atterriti ne rimangono i deboli, ed imperiti. Tali libri si oppongono allo spirito di dolcezza, e di bontà di Gesù Cristo, essi alterano l'idea vera, e giusta, che (p. 88) dobbiamo avere di Dio, e facilmente estinguono la nostra confidenza in lui. Onde la loro lettura toglie affatto ancora alle persone più pie quella bella letizia spirituale, che tanto

viene raccomandata a' fedeli dall'Apostolo; ella abbate il cuore, e genera una mestizia diffidente, e languida, la quale troppo indebolisce l'anima, e fortemente la ritrae dal sentiero della virtù anzi ella avvilisce, direi quasi, e rende oziosa la pietà.

Nè temeste (*sic*) per sorte, o amici, di avere col privarsi di sì fatte letture, a rimanere privi di un qualche valido mezzo di salute, che atto sia ad eccitare, o ad accrescere in voi il timore santo di Dio. Nò, tali non sono que' libri, che inspirare vel possano, qual si conviene. Tolga il cielo da me, il pensiero di biasimare con questi miei detti alcuno di que' tanti utilissimi libri ascetici, in cui a tenore delle vere massime di una sana dottrina, e di una santa severità evangelica, segnata ci viene la via stretta, che sola all'eterna salvezza conduce. Questi libri (p. 89) anzi io commendo, e stimo. Contra gli eccessi soltanto io parlo, i quali sono sempre meritamente biasimevoli. Eccessi, i quali in questa materia possono essere dannosi, e che quindi vengono universalmente biasimati, e ripresi anche dagli uomini più zelanti, in cui vada la prudenza al zelo congiunta. Ne cito un esempio. Leggansi le due bellissime lettere, che l'apostolico, e zelante San Vincenzo de' Paoli scrisse al signor d'Orgni nel 1648; condannato, e confutando il libro, che il signor Arnaldo avea pubblicato contro la frequente comunione. Il Santo narra, e deplora in esse i danni, che questo libro cagionava, e ne impugna la dottrina, e ne riprende l'autore, il signor Arnaldo; dice nel finire, il Santo: « il signor Arnaldo potrebbe egli mostrare con più chiarezza non essere il suo libro stato composto, che con disegno di rovinare la messa, e la comunione, poichè fa uso di tutta l'antichità per predicare la penitenza, (della quale non ho veduto mai fare un sol atto all'autore di questa dottrina, ne a quelli, che l'ajutavano ad introdurla), se dopo tutte queste ostenta-

Eppure nell'Università c'era chi poteva avvertire la nuova aura di fronda. C'era ad esempio l'abate CARLO DENINA di Revello (presso Saluzzo), professore di eloquenza. Nel 1758, ancora nel clima di sincero tomismo del primo '700, appreso nell'Università, Denina espresse il suo giudizio di condanna per Giansenio ed i suoi seguaci nell'opera *De studio Theologiae et norma fidei*. Ivi dichiara che la distinzione *juris et facti* non è che una rinnovazione di sottilizzazioni di antichi eretici, che non volevano sottomettersi alla Chiesa: « *qui Ecclesiae judicio acquiescere nolunt et intemperantia sua christianam societatem dilacerant* » (104). Nel 1776 l'abate revellese pubblica la *Bibliopea*, nella quale ha ancora qualche cenno sugli scrittori *giansenisti*, cioè Arnauld, Quesnel, ecc. (105); che i seguaci torinesi di Giansenio non amavano che fossero tacciati di *giansenismo*. Denina inoltre nutriva stima sincera per i Gesuiti, dei quali scrisse varie volte con lode (106). C'erano insomma vari motivi perché non scorresse buon sangue tra il revellese ed i giansenisti annidati nell'Università e specialmente con l'animatore di essi, l'abate Berta (107). Nel 1777 Denina permetteva che amici fiorentini pubblicassero una sua opera che non aveva avuto l'approvazione dei censori piemontesi. Fu un'infrazione grave delle leggi dell'Università, che prescrivevano che i professori non pubblicassero

zioni si contenta, che uno non si comunichi? certamente coloro (p. 90) che leggono il suo libro, e non ci scoprono questo disegno, sono quelli, onde favella il Profeta, *oculos habent, et non videbunt* ». Queste lettere trovansi in parte stampate nella Vita di San Vincenzo de' Paoli scritta dal dotto signor Collet ».

(p. 90) Voi sapete o amici cari, su quali modelli abbiamo a formare la nostra scelta, se salva la vogliamo mai sempre da ogni errore nocivo? Due io ve ne propongo; colla di cui descrizione più agevolmente, e meglio, che in qualunque altro modo io terminerò di spiegarvi i miei sentimenti sopra tutto ciò, che al soggetto, di cui ragioniamo, si appartiene. E sia il primo di essi, gli scritti di Santa Teresa... (p. 95) Il 2º le opere dell'amabile, e santo Vescovo di Ginevra Francesco di Sales...

L'opuscolo anonimo è opera del gesuita A. G. NICCOLAO DE DIESSBACH. Cfr. SOMMEROV р, *Bibliothèque de la Comp. de J.*, t. III, cl. 56, num. 2.

(104) *De Studio Theologiae* (Torino, tip. Regia, 1758), p. 83.

(105) Torino, Reynaud, 1776, pp. 134, 180, 182... Tuttavia qualche oscillamento nella estimazione dei giansenisti più tardi ci fu anche nell'abate Denina, come si può constatare da quanto scrisse incidentalmente nel 1792: « Quanto più altri si allontanerà dal Cattolicesimo, tal quale il professarono

Massillon, Bourdaloue, Arnaud, Nicole (cui noi italiani potremmo aggiungere il Muratori, il Maffei, il Genovesi, tanto maggior danno ne avrebbe avuto l'umana società ». Dove di cattolico il Denina ha un concetto discutibile dal punto di vista di una rigorosa ortodossia. Cfr. CALCATERRA, *op. cit.*, p. 107.

(106) CARLO FEDELE SAVIO, *Saluzzo nel secolo XVIII*, p. 141.

(107) « *L'abbé Berta, garde de la bibliothèque de l'université, la seule qui fût alors publique à Turin, étoit le plus grand ennemi que j'eure au monde. Cet homme qui ne manquoit pas de mérite, ne donna jamais deux pages de sa composition; et il étoit jaloux de tous ceux qui faisoient quelque chose, surtout dans le genre historique. Il avoit étudié sous Tagliazucchi, et il n'amoit pas les écoliers de Mr Bartoli. De plus il étoit ennemi déclaré et fanaticque des jésuites; et il me voulut toujours du mal de ce que j'avois loué quelques-uns de leur auteurs* » (DENINA, *La Prusse Littéraire...*, Berlin, Rottman, t. I, 1790, pp. 385 s.). « *La bibliothèque des jésuites m'a été surtout d'un grand secours... le bibliothécaire étoit de mes amis...* » (DENINA, *op. cit.*, p. 387). Tra gli amici romani Denina nomina l'ab. Marini, archivista del Vaticano, il gesuita Zaccaria, il domenicano Mamachi... (*op. cit.*, p. 424).

nulla, nemmeno all'estero, che non avesse l'approvazione dei revisori del regno e dell'Università. Ciò valse a Denina la privazione della cattedra di eloquenza (che non riebbe più) e sei mesi d'arresto nel seminario di Vercelli (108).

Il trattamento duro inflitto al Denina (pur volendo escludere che a gravare su lui la mano abbiano contribuito i giansenisti) prova almeno che nell'Università vigeva una disciplina rigida ed una vigilanza oculata. Malgrado ciò l'infiltrazione giansenista non trovò nelle mura dell'Ateneo nessun denunziatore.

Con questa constatazione chiudiamo la descrizione di questo periodo, caratterizzato dal silenzio dei teologi, dalla maledicenza a spese della Curia romana, da un clima di indipendenza, di critica ed anche di ribellione creatosi specialmente in sede di ragion canonica: circostanze che favorirono e camuffarono l'atteggiare del Giansenismo qua e colà non solo nell'Università, ma anche tra il clero in cura d'anime del Piemonte.

• • •

Il periodo in cui l'aspirazione ad una maggiore purificazione della dottrina e della disciplina ecclesiastica venne pubblicamente appoggiata ad un sustrato dottrinale giansenista, è quello che abbiamo voluto legare al nome del teologo Pietro Regis da Roburento; in esso c'introduciamo con la figura del teologo Ghio e del prof. Pavesio, rispettivamente docenti di teologia e filosofia morale.

PIETRO ANTONIO GHIO (109) fu circondato da grande stima dai giansenisti (110). In realtà egli fu uno spirito superiore ad ogni controversia di partito e negli anni della repubblica (che fu un periodo d'impazzimenti di spirito) non si compromise in alcun modo, pur battendosi, quanto fu necessario, per la verità e la giustizia. Quando infatti Bono agitò il suo regolamento in materia canonica, Ghio intervenne contro il canonista e quando il governo repubblicano nel 1800 pensava di sopprimere l'insegnamento della teologia nell'Università, Ghio parlò in pubblica adunanza, e per questo fu grato ai giansenisti Gautier e compagni; ma egli non ottenne l'antica cattedra, perché la cattedra di teologia morale rimase soppressa in favore di una cattedra di teologia pratica. Solo nel 1802 venne posto col Baudisson tra i professori emeriti (111).

(108) CARLO FEDELE SAVIO, *op. cit.*, p. 134.

(109) Da Dronero, presso Cuneo, insegnò all'Università dal 1775. Venne nominato professore effettivo il 1781. Dopo il 1792 l'insegnamento venne continuato in forma privata. Le cattedre di teologia erano sistematate nel Seminario Arcivescovile. Cfr.

DUBOIN, *op. cit.*, t. XIV, p. 211; VALLAURI, *op. cit.*, III, p. 216, n. 3.

(110) PIETRO SAVIO, *op. cit.*, pp. 492, 494.

(111) BOTTA, BRAYDA, GIRARD, *Vicissitudes de l'instruction publique en Piémont...* (Turin, Buzan, a. IX rep.). *Bilan de l'Athénée National pour l'an X*. Interfol. pp. 62 s. *Elenco dei professori dell'Ateneo Nazionale*

Di Ghio ho esaminato le *Institutiones de actibus humanis* (112). Vi difende il tuziorismo, ma non gli si può rimproverare condiscendenza verso il Giansenismo. Poteva mostrarsi seguace di Giansenio là dove tratta della *cupiditas*, delle *perversi amoris illecebrae* (pp. 368 ss.) e dell'*amor sui*, che ha per oggetto un *bonum sensibile* (pp. 361 ss.). Al contrario qua e là traspare la dottrina ortodossa sulla natura umana, che per costituzione ha anche la concupiscenza, la quale, pur conducendo al peccato, per sè non è peccato. È un'idea mai esplicitamente espressa, ma che gioca sotto le argomentazioni del Ghio (113), da cui si può facilmente dedurre che la tendenza sensibile e la tendenza ai beni spirituali sono ambedue immesse da Dio nella natura umana; tocca all'uomo, con la volontà e l'apporto della grazia, seguire la tendenza più eletta.

Dal desiderio naturale di Dio Ghio non deduce più di quello che viene dedotto da S. Tommaso e dai tomisti, cioè che da tale desiderio si prova essere Dio l'unico oggetto che può appagare la brama di felicità insita nell'uomo; non ci fu religione, la quale non additasse all'uomo un premio ultraterreno.

Niente adunque da obiettare sull'ortodossia del Ghio, il quale meritò la stima di tutti per la sua cultura e dirittura morale. D'altronde in questo periodo l'insegnamento della teologia morale non solo nell'Università, ma anche nei seminari di provincia era condotto su basi non gianseniste. Lo dimostra il favore che incontrò l'edizione torinese delle *Institutiones Theologicae* di Pietro Collet. In meno di un decennio meritarono tre edizioni (114). L'opera era talmente richiesta, che l'editore Briolo nel gennaio 1779 chiuse l'associazione all'edizione, sollevando il prezzo da nove a dodici lire (115). Da Pavia il Natali smaniava; secondo lui l'opera era infarcita di grossolani errori sulla grazia, rilassatissima in fatto di probabilismo, confessione, ecc. (116) ed invano aveva sperato che l'edizione torinese fosse emendata. Mentre, a sentire Giambattista Arignani, l'opera e la dottrina del Collet fu « *ab ipsis Transalpinae, ac Subalpinae Ecclesiae Praesulibus commendata* »; egli stesso dichiara di aver seguito il Collet per la compilazione delle *Institutionum moralium Epitome* (117).

per l'anno decimo Republicano coll'indicazione delle materie, che ciascuno d'essi spiegherà (Torino, Buzan).

(112) *Institutiones de actibus humanis, ex iuris naturalis, et revelati principiis auctore Petro Antonio Ghio Draconerio ex Collegio Theol. R. Thaurinensis Athenaei. Aug. Taur. 1771 Exc. Ignatius Cafassus, et Ant. Bussanus, in-8, pp. 455.* HURTER (*Nomenclator*, V, cl. 325) impropriamente fa il Ghio professore di teologia dommatica e colloca l'edizione delle *Institutiones* al 1781.

(113) Si veda tra l'altro pt. IX, tesi XXV, pp. 371-373.

(114) *Institutiones Theologiacae quas ad usum seminariorum e propriis suis praelectionibus contraxit Petrus Collet presb. Congr. Miss. S. Theol. Doctor et theologiae tourelianae continuator opus ad juris Romani Gallici et Pedemontani nunc primum norman exactum. Editio tertia. Aug. Taur. sumptibus Re, Rameletti, Brioli, Balbini, 1777-1779, tt. 9.*

(115) COLLET, ed. 3, vol. VII, p. 467.

(116) CODIGNOLA, *Carteggi di Giansenisti Liguri*, I, pp. 128 s. Lettera del 6 nov. 1779.

(117) *Institutionum moralium Epitome e purioribus fontibus hausta a Joanne Bap-*

E un quindicennio più tardi pubblicava i suoi *Commentaria Theologiae Moralis* (118) Giuseppe Antonio Alasia, che all'Università, oltre ad insegnare geometria, faceva da prefetto delle conferenze di morale. La nuova opera fu approvata ed elogiata dal Cardinale Costa ed incontrò talmente, da essere adottata per quasi un cinquantennio nei seminari del Piemonte, soppiantata poi da S. Alfonso e da testi alfonsiani. Alasia, per quanto probabiliorista e alquanto rigorista, non può essere accusato di concessioni al Giansenismo (119).

Se l'insegnamento teologico si manteneva fondamentalmente nella corrente scolastica tomista, non così avvenne della filosofia, che s'insegnava nella facoltà delle arti. Essa si dimostrò aperta alle speculazioni contemporanee per combatterle o accettare quello che sembrava potersi innestare nell'insegnamento tradizionale. Nei professori di filosofia troviamo un'assidua vigilanza sugli ultimi apporti della speculazione ed un travaglioso anelito di sintetizzare, coordinare, aggiornare vecchie posizioni e talora il generoso sforzo di sintesi termina in un sincretismo poco convincente.

Testamento dell'insegnamento filosofico dell'ultimo trentennio nell'Università possono considerarsi le *Institutiones philosophicae ad Subalpinos* (120) stilate dal Pavesio, ma che raccolgono il pensiero del Casati e in parte del Gerdil (121) e l'insegnamento dell'apostolo giansenista Donaudi.

GIUSEPPE MATTEO PAVESIO nacque a Montaldo presso Chieri il 22 agosto 1757, si addottò in teologia all'Università di Torino e divenne membro del Collegio dei Teologi il 1782. Stimato per il suo ingegno, il 1788 fu chiamato all'insegnamento della filosofia morale come sostituto e nel 1795 venne nominato professore effettivo; fu collaboratore della *Biblioteca Oltramontana*, la quale accoglieva le firme di molti eletti spiriti dell'ambiente piemontese (122). Fu caro ai cugini Donaudi; Gaetano, come già dicemmo, legò al Pavesio una parte della sua biblioteca. Il giansenista Pagani, scrivendo a Degola il 2 luglio 1800, lo considera tra i celebri

tista Arignani Sacrae Theologiae Doctore et insigni Javenensi Capitulo canonico-theologo pro junioribus sacerdotibus ad rei moralis studium aspirantibus (Aug. Taur., typ. Mairesse, 1776, tt. 2).

Potrei aggiungere che mi sono capitate sottomano delle dispense manoscritte di teologia morale (s. l., s. d., ma da collocarsi — come si ricava dal tipo di scrittura — all'ultimo trentennio del '700) appartenenti ad un *Dominus admodum Reverendus Derossi a Castronovo*: sono un ricalco dell'Arignani.

(118) *Commentaria Theologiae Moralis Auctore Josepho Antonio Alasia in R. Atheneo Geometriae professore Theologorum Collegii Socio et Collationum Moralium Praefecto* (Aug. Taur., 1793-1809, tt. 10). Se ne fece una seconda ediz. il 1830-31 (Aug.

Taur., Botta, tt. 8) ed un compendio (2^a ed. 1834, voll. 4).

(119) G. USSEGLIO, *Il teologo Guala e il Convitto Ecclesiastico di Torino*, in « *Sale-sianum* », X (1948), pp. 487-490.

(120) *Elementa logices ad Subalpinos* (Taurini, Typ. Regia, 1793, pp. lxxx-427). *Elementa metaphysicses ad Subalp.* (Taur., Typ. Regia, 1794, pp. lii-247). *Elementa philosophiae moralis ad Subalp.* (1795, pp. xxxix-409).

(121) Varie pagine di quest'ultimo trattato riproducono quello manoscritto del Casati, conservato nella Bibl. Naz. di Torino (K³. IV. 34). Il Gerdil è citato spesso tra gli autori da consultarsi.

(122) CALCATERRA, *Il nostro imminente Risorgimento* (Torino, 1935), pp. 27-99.

preti amici (123). La morte lo colse quell'anno stesso, mentre fungeva da bibliotecario nell'Università; il cordoglio fra i colleghi fu grande. Pietro Regis ne tessè l'elogio funebre; l'Università si curò di comporre iscrizioni speciali per i funerali e la lapide sepolcrale (124). Il conte Galeani Napione esortò il conte Giuseppe Franchi di Pont a scriverne la vita; ma « lo scrittore non volle pubblicarla, perchè Pavesio aveva proposto alcune opinioni che forse non erano affatto consentanee co' principii della Curia romana. Il Franchi era religiosissimo, e un semplice dubbio il trattenne dal divulgare la sua scrittura: e come alcuni cercarono di fargli mutar consiglio, si crede che l'abbia data alle fiamme. Certo non fu trovata ne' suoi manoscritti » (125).

Pietro Regis elencò una trentina di opere edite e inedite del Pavesio e da esse dovrebbe essere facile dedurre il mondo spirituale dello stimatissimo prof. Pavesio, che Codignola, sulle tracce del Calcaterra, sembra includere nel già noto albo dei giansenisti piemontesi (126). Già a proposito della *filosofia razionale e morale* coltivata dal Pavesio, Regis scriveva: « In quella segue l'A. le orme illustri dei Loke e de' Condillac; e tuttavolta neppur le medesime servilmente siegue. In questa tutti comprende i doveri dell'uomo ragionevole » (127). E ad assicurarci la verità di un tale giudizio, basta esaminare i libri che con più predilezione Pavesio suggerisce agli studenti in margine ad ogni capitolo degli *Elementa*. Per la metafisica sono suggeriti: Soave (*Compendio di Locke*), Wolf, Genovesi, Burlamaqui, Storchena, Mako, Sarti. Per la morale naturale: Puffendorf, Genovesi, Verri, Lampredi, Gerdil e Malebranche, Gio. Gottlieb Heinech (*Elementa philosophiae rationalis et moralis*), Giangiacomo Burlamaqui (*Principii del diritto naturale e politico*, Genova, 1754); questi, secondo il Feller, aveva saputo raccogliere quanto di meglio scrissero Grozio, Puffendorf e Barbevrac in un seguito d'idee giuste, interessanti, feconde, nettamente sviluppate, felicemente collegate ed espresse con precisione ed animo scevro da pregiudizi (128). Complessivamente il giudizio può essere passato di peso alla produzione del Pavesio, il quale, pur mantenendosi nella linea della scuola tomista e agostiniana, respira l'atmosfera del secolo: illuminismo e giusnaturalismo, dei quali accetta con senso d'equilibrio molti elementi positivi.

Abbiamo accennato ad agostinismo: esso è frutto o dell'agostinismo del Fabj, professore di teologia morale, e delle assidue relazioni con il circolo filogiansenista che operava all'ombra dell'Università.

(123) PIETRO SAVIO, *op. cit.*, p. 439.

(124) *Inscriptiones et Elogia Josephi Pavesii in R. Taurin. Athenaeo philosophiae moralis professoris* (Torino, s. d., stamp. Onorato Derossi, pp. 17).

(125) MARTINI, *Vita di G. F. Napione*, pp. 23 s; cfr. CALCATERRA, *op. cit.*, p. 109, n. 149.

(126) CODIGNOLA, *op. cit.*, p. 40; CALCATERRA, *op. cit.*, pp. 58 s.

(127) Conviene anche ricordare un inedito segnalato da Regis: *La simpatia e l'antipatia spiegata colla Filosofia del Loke, e del Condillac*.

(128) FELLER, *Biographie Universelle*, II, p. 261.

Dove Pavesio si dichiara apertamente seguace di S. Agostino è nella analisi dell'atto volitivo, in cui introduce il concetto della *duplex delectatio*.

« *Nimirum ita nos comparatos esse exprimitur, ut nihil amplectamur nisi delectet, atque illud caeteris post habitis eligamus, quod vehementius delectaverit, ac tandem eo ardentiore studio inflammemur, quo iucundiore suavitate perfundimur.* »

Hoc quidem modo voluntatis indolem exhibet Augustinus, solers humanae naturae contemplator, cuius principia hic exhibemus. Voluntas, ait ipse, nisi aliquid occurrat, quod delectet, moveri non potest... Delectatio quasi pondus est animae; non amatur nisi quod delectat. Aliquando etiam si noceat prodesse creditur, quod delectat... » (129).

Pavesio s'indugia nella descrizione della *duplex voluntas* (130), *alia posita in motu corporis iucundo praesenti, alia profuit ex spe status futuri*. La prima può provenire anche da un bene spirituale, ma si risolve in una dilettazione corporale; la seconda è prettamente appannaggio dello spirito.

S'indugia poi a descriverne gli effetti: la prima è *caduca, falsa, et noxia*; la seconda è vera e duratura (131). Alla prima si collega l'analisi della concupiscenza, *vehementis impetus appetitus sentientis*; divisa, come insegna la *schola*, in *antecedens et consequens* (132). La descrizione che ne fa il Pavesio non fa sospettare nulla di poco ortodosso, anzi è chiaro che si rivendica alla volontà il potere di specificare in tutti i casi la moralità dell'atto umano. Un'analisi della concupiscenza fatta da un giansenista avrebbe condotto ad affermare la necessità assoluta della grazia per la natura umana; ma in tutt'e tre i tomi di *Elementa* stilati dal nostro, non ho mai trovato un accenno significante sulla grazia.

Insomma non ho trovato nulla che dia almeno una suggestione di Giansenismo. C'è invece molto per dire che l'orbita, in cui gravita il pensiero del Pavesio, sia il naturalismo e l'illuminismo. È ancora significativo che, pur trovandosi un capitoletto, in cui si dimostra la necessità della rivelazione, complessivamente dalla lettura dei tre tomi non traspare un bisogno dell'ordine soprannaturale, nè si ha l'impressione che sia un'introduzione e fondamento alla teologia; si ha l'impressione che, pur conservandosi in gran parte la materia dell'insegnamento scolastico tradizionale, vi manchi l'anima; vi si respira, ripetiamolo, più il naturalismo e il deismo, che il cristianesimo.

Si potrebbe anzi trovare strano o addirittura sospetto, che venga a parlare dei *ministri della religione* e dei loro doveri nel paragrafo che tratta della *società civile* (per la cui origine accetta la dottrina del contratto

(129) *Elem. phil. mor.*, p. 4.

(130) *Elem. phil. mor.*, pp. 7-8.

(131) *Ibid.*

(132) *Elem. phil. mor.*, pp. 109-113.

sociale), e dei *diritti immanenti del principe*: a questi spetta la distribuzione degli uffici pubblici, tra i quali a titolo di esemplificazione, tra i consiglieri, i magistrati, gli avvocati e i medici, vengono classificati i ministri della religione (133). Forse di questo genere erano i principi poco favorevoli alla Curia romana, lamentati dal religiosissimo conte Franchi. In questo caso Pavesio peccherebbe non per Giansenismo (giacchè anche per un giansenista il ministro della religione rimane sotto la giurisdizione della Chiesa), ma per larvato giurisdizionalismo; il che era possibile, se si pensa al regalismo che a quei tempi si era insediato nella facoltà giuridica coi professori Bono e Baudisson.

A conferma però dell'esistenza, non solo di regalisti, ma anche di giansenisti nell'Università giova riportare uno stralcio da una lettera inedita che Gautier scrisse al card. Costa il 5 novembre 1793. Gautier era stato accusato di sostenere l'ortodossia e la giustizia della Costituzione del Clero Gallico (che nel periodo repubblicano diventò rifugio anche dei giansenisti). Il filippino ammise che quello era il suo parere, ma aggiungeva che non si sentiva in coscienza di aderire *all'opinione* contraria filocuriale sostenuta dal Cardinale (oltre che dai suoi accusatori), perchè gli sembrava erronea e non suffragata dal consenso della Chiesa universale. Gautier si appellava all'Università:

« Posso io in questo sbagliarla, ma il mio errore sarà in tal caso appoggiato al sentimento a me noto di persone insigni in dottrina e in pietà dimoranti non sol nelle provincie, ma più ancora nella stessa capitale, voglio dire di sommi canonisti e legali, di profondi teologi, di professori, e di dottori di Collegio dell'una, e dell'altra facoltà, che non diversamente la pensano da quel che la penso io, sempre disposto a cambiar di parere, qualora il venga a conoscere insussistente, o contrario alla verità » (134).

È un tratto che ci pone in piena luce il carattere del filippino: sempre compiò, sempre pronto a sottomettersi, ma cocciuto e radicato nelle sue idee: è uno degli aspetti autenticamente giansenisti di questo genuino seguace della *buona causa* e dei *veri discepoli di S. Agostino*. Ma allora, dopo un anno di tergiversazioni e di gherminelle, gli meritò l'espulsione dall'Oratorio di Savigliano. Non consta invece che il Cardinale si sia interessato di appurare l'ortodossia dei luminari della teologia subalpina.

Che anzi fu per una disposizione del Cardinale che abbiamo avuto il saggio teologico più notevole del Giansenismo subalpino. Il 1793 era stato sospeso l'insegnamento pubblico dell'Università: prevedendo che la situazione politica peggiorasse, si pensò di far stampare dei testi che

(133) *Elem. phil. mor.*, p. 393.

(134) Lett. non catal., Bibl. Arcivescovile di Torino.

servissero a dare un indirizzo unitario alle fatiche private dei giovani studiosi. Il Cardinale incoraggiò l'iniziativa, l'Università s'interessò di porla in esecuzione. Le *Institutiones* di Sacra Scrittura dovevano essere compilate dallo scritturista Regis; il Ghio avrebbe dovuto pubblicare quelle di morale, mentre Bruno da Murazzano, con l'assistenza del teologo Cavalli, avrebbe dovuto curare i trattati dommatici. Di fatto, chissà per quali ragioni, chi ci diede la trattazione di dommatica fu Pietro Regis (135).

REGIS nacque a Roburento, presso Mondovì, il 17 luglio 1747. Fu professore di Sacra Scrittura e di lingue orientali dal 1776 al 1793. Dal 1793 al 1798 continuò l'insegnamento con gli altri professori della facoltà teologica nel seminario arcivescovile. Il 1800 gli venne affidata la cattedra di diritto naturale e delle genti (136), nel quale si era guadagnata discreta fama con la pubblicazione del *De iudeo cive* (137). Nel *Tableau de l'Université de Turin* del 1808 risulta tra i professori di teologia emeriti. Il 6 aprile 1815 fece parte coi professori Agodino, Melano e Bardi della commissione di Licenza per Giovanni Andrea Perrone da Chieri, il quale quell'anno stesso, appena laureato, entrava nella risorta Compagnia di Gesù; diventava poi teologo di robusta tempra e tenace difensore delle prerogative e dei diritti del Pontefice, consigliere di Gregorio XVI e di Pio IX (138). Regis morì il 29 novembre 1821 (139). Egli fu certamente uno degli ingegni più eletti che l'Università ebbe allora. Carlo Pagani lo ricorda a Degola come *il miglior teologo del Piemonte* (140) e lo annovera tra i celebri preti amici insieme a Pavesio, Baudisson e Allegre (141); Eusebio Benedetti lo ricorda tra i grandi professori di teologia ch'ebbe l'Università accanto a Gerdil e a Ghio (142); Ghio e Regis elogia lo stesso Gioberti nel *Primato* (143) e con ammirazione parlano di lui Pietro Riberi e Tommaso Vallauri (144). Fece il nome di Regis, Gautier, quando propose al cittadino Giulio gli uomini «intelligenti, spregiudicati e veramente savî», che con l'appoggio del governo avrebbero potuto ristorare in Piemonte la sacra teologia (145). Ed è ancora «il garbatissimo Gautier»

(135) *Institutiones Theol.*, I, p. V.

(136) Nel 1802 dovette difendere la cattedra dalla concorrenza del prof. Giuseppe Avogadro, professore di Diritto pubblico, allorchè il consiglio dell'Istruzione pubblica decise di unire il Diritto pubblico al Diritto naturale e delle genti. Cfr. BOTTA, BRAYDA, GIRARD, *Vicissitudines de l'instruction publique en Piemont*, cit., pp. 165 s.

(137) Aug. Taur., typ. Regia, 1793, voll. 2, in-8.

(138) PROVANO, *La R. Università di Torino... e il Gallicanesimo*, in «La Scuola Cattolica» (1927), p. 132.

(139) VALLAURI, *op. cit.*, III, p. 201, n.

(140) Pagani a Degola, Casale 5 nov. 1800; cfr. PIETRO SAVIO, *op. cit.*, p. 440.

(141) Pagani a Degola, 2 luglio 1800; cfr. PIETRO SAVIO, *op. cit.*, p. 438.

(142) Sovra Giambattista Molineri. *Narrazione di Eusebio Benedetti* (Torino, Baldiglione, 1838) p. 16.

(143) Torino, UTET, II, p. 173.

(144) *Elogio storico-morale di monsignore Carlo Tommaso Arnosio arcivescovo di Torres, primate di Sardegna e Corsica ecc. ecc. detto nella regia chiesa di S. Carlo il 18 di settembre 1829 da PIETRO RIBERI canonico-teologo della chiesa metropolitana, e socio del Collegio teologico di Torino*. Torino, dalla Tip. Alliana, 1830, p. 83, n. 5; cfr. VALLAURI, *op. cit.*, III p. 201.

(145) SAVIO, *op. cit.*, pp. 493 s.

che ricorre a Regis per ottenere una commendatizia a favore dell'opuscolo *Conversione del Cuore*, la cui divulgazione aveva procurato al buon Girolamo Mignone noie e recriminazioni (146).

Quest'uomo così stimato assunse il compito di procurare ai subalpini un corso di teologia adatto a loro. Fino a quel tempo i docenti si erano astenuti dal pubblicare testi scolastici. Tocca al Regis assumersi il « *sale-brosum onus secernendi capita Fidei et catholicae doctrinae a caeteris aut dubiis, aut vero nec revelatis nec cum revelatione necessario conjunctis* ». Nel giro di quattro anni pubblicò la teologia *ad Subalpinos* (147), la quale via via che appariva, malgrado la circospezione dell'autore, doveva suscitare commenti poco favorevoli. Ziucci, ministro della Santa Sede, osservava che all'Università la scuola di teologia era buona, ma le *Institutiones* pubblicate dal Regis lasciavano a desiderare specialmente per quanto riguardava l'autorità e l'infallibilità del Papa; non c'era concretamente, secondo Ziucci, dottrina eterodossa, ma si prestava ad equivocazioni o a sospetti: tutto sarebbe dipeso dalla spiegazione che se ne sarebbe data. Ziucci ci vedeva poco chiaro ed amaramente constatava: « Altre volte la regia Università era composta di professori di grande dottrina e di merito grande, ora è molto decaduta, e temo che le massime vi possano prendere un certo piede » (148).

Potevano dirsi fondate le querele dello Ziucci sulle *Institutiones* del Regis? Corrisposero a realtà le sue previsioni? La risposta è affermativa.

Nelle *Institutiones* era realmente poco convincente la dottrina sul Romano Pontefice, sul Concilio Ecumenico e sul famoso *silentium obsequiosum*. Praticamente il primato di giurisdizione del Vescovo di Roma è ridotto ad un controllo generale sui fedeli e sui pastori e ad una primazia in ordine amministrativo e disciplinare. Scrive infatti il Regis:

« *In materia communis disciplinae, aut regiminis cuiusdam exterioris* (si badi: esteriore soltanto!), *legibusque eo spectantibus, unus primus Pastor legitime dicit sententiam quae universam societatem Christianorum afficiat* » (num. 722).

E per questioni disciplinari il Pontefice è tribunale di ultimo appello (num. 724), ma trattandosi di cose di fede, Regis non ha il coraggio di affermare come Severac l'infallibilità pontificia: modestamente dice che la sentenza del Pontefice vale qualcosa di più di quella di qualunque altro vescovo: « *In rebus fidei in profligandis haeresibus, in haereticis ipsis coercendis, auctoritate plurimum valet Petri successor prae alterius* ».

(146) DE GUBERNATIS, *Eustachio Degola, il Clero Costituzionale e la conversione della famiglia Manzoni* (Firenze, 1882), pp. 269 ss.

(147) *Institutiones theologicae ad Subalpinos*, t. I (Taurini, typ. Regia, 1793); t. II (1794), 596. *De Re Theologica ad Subal-*

pinos, t. I, (1794), pp. 388; t. II (1795), pp. XLVIII-463; t. III (1796), pp. XX-576. Doveva seguire un tomo IV sugli ultimi quattro sacramenti.

(148) PIETRO SAVIO, *op. cit.*, p. 450.

cujuslibet Ecclesiae pastoribus » (num. 724). Regis, come i teologi gallicani, pensa che sia una questione disputata, perciò conclude:

« *Attamen neque hic seram quidpiam disputationum, quae centies jam recociae vix quidpiam prosunt novitiis Theologis; proiectores autem nimio saepe partium studio adhuc incidunt* » (num. 724).

Riguardo al Concilio Ecumenico nelle *Institutiones* si dice chiaramente che la clausola essenziale per la legittimità di esso è l'approvazione. Il Concilio infatti può essere convocato dall'Imperatore o da uno pseudopontefice ed i vescovi possono avervi aderito per l'evidente utilità che ne proveniva alla Chiesa; il Concilio ha valore quando viene approvato... Da chi? Dal Sommo Pontefice e dalla Chiesa universale (num. 526 e 529). Può bastare il consenso del Romano Pontefice, ovvero è sufficiente quello della Chiesa eventualmente anche contro il giudizio del Pontefice? Dalla risposta si sarebbe potuto dedurre la posizione ortodossa o conciliarista dell'autore. Regis si rifiuta di rispondere:

« *Ipse vero, ex alieno praescripto et mea proclivitate, ea tantum sectatus, quae plane inconcussa apud omnes catholicos; nolo me difficultoribus hypothesibus implicare: quid nempe? ubi celebrentur G. Concilia, quae de illis legibus cognoscere sumserviat: aut quoisque locus esse queat tractandae acceptationi in singulis Episcopis? Istaec praetereo nullius alumno insignis utilitatis* » (num. 722).

Resta dunque poco chiara la posizione del Vescovo di Roma nei confronti degli altri vescovi riuniti in Concilio; come d'altra parte riguardo ai singoli vescovi si sostiene che al Pontefice spetta (solo) eleggerli « *ubi consueto more, vel propter turbas, vel propter alia fortuita adjuncta, creari nequeat* » (num. 725); il che alle orecchie di Ziucci dovette suonare gallico (149).

(149) Qualche anno prima l'abate Giovanni Maria Rolle pubblicava a Carmagnola e a Torino due opuscoli, nei quali sosteneva i privilegi del Romano Pontefice nei confronti dei Vescovi separati o riuniti in Concilio Generale. I due opuscoli sono: *De Romani Pontificis Primatu et infallibilitate pro appendice ad librum cui titulus: La nécessitè della confessione auricolare insinuata dalla ragione*, Carmaniolae, P. Barbè, 1789. Cfr. pp. 99 ss., 104 ss. - *L'incredulo guidato alla religion rivelata e l'fedele corroborato dalla ragione. Opera decorata di Breve Pontificio, e dall'Autore accresciuta in questa seconda edizione*, Torino, Fr. Prato, 1790 (1^a ediz., 1787). Da quest'ultima

opera conviene riportare un brano significativo:

« *Il Papa e il Concilio Ecumenico*: Dico, che tali Concilj sono infallibili nelle loro decisioni che riguardano la fede, e la morale secondo la promessa fatta da Cristo (Matt., 18, 19 et 20) nelle persone degli Appostoli ai Vescovi loro successori, subordinati, come egli, al giudizio del Giudice Supremo; ma è altresì vero, che allora solamente si avvera la infallibilità, quando sono collegati, e tenuti nel nome di Gesù Cristo, *in nomine meo* (*ibid.*, v. 20), cioè secondo l'ordine da Lui istituto, eppero quando niente si fa decisamente se non in rapporto alla preminente autorità del Capo visibile,

Ma c'è di più a sfavore della schiettezza teologica del Regis ed è a proposito del *silentium obsequiosum*. Chiede egli se si può classificare tra i *facta dogmatica* il giudizio della Chiesa sulla *germana sententia* di

e dipendenza da esso, cui solo è annesso da Cristo il privilegio di una fede infallibile, e di dichiararla di una maniera certa, ed indubbiamente per sostegno esterno di tutta la sua Chiesa, sicché non possa ingannarsi, né ingannare. Imperocchè sebbene la Chiesa universale, in mentre che trovasi senza il suo Supremo Pastore, abbia per mezzo de' suoi Vescovi, o separati sieno, o insieme uniti, la prerogativa di essere infallibile, qualora evvi da provvedere a qualche sua necessità urgente; oppur, essendovi tra le scisme un Papa, della cui legittima elezione si dubiti, deggiasi operare; affinchè venga ad accertarsi indubbiamente il vero e legittimo; altrimenti non avrebbe Cristo né abbastanza, né per ogni tempo provveduto al governamento della medesima: nondimeno l'ordinanza, e suprema Podestà sopra tutti i vescovi infallibile nel definire le cose di fede risiede nel Capo di tutta la Chiesa, e nel Concilio generale, benchè sieno veri Giudici, come si è detto, e per Divina istituzione dieno i loro voti; non pertanto la Divina autorità del Concilio veramente, propriamente, e perfettamente concordi con quella regola del credere, e dell'operare Cristiano, che Cristo nostro Signore ha consegnata al suo Vicario in terra, acciocchè intera, ed illesa la custodisca, la conservi, e la difenda; il decidere con sovrana, irrefragabile, perentoria sentenza, se dell'accennata Divina norma, vale il dire, della parola di Dio scritta, e non iscritta, siasi fatta la giusta dovuta applicazione al caso, del qual si tratta, sta al Successore di colui, al qual solo ha detto l'istesso Divin Redentore sommamente verace: Tu sei Pietro, e su questa Pietra edifcarò la mia Chiesa, e le porte dell'inferno non potranno prevalere contro di essa » (*L'incredulo guidato...*, 2^a ediz., pp. 204-207).

È opportuno tuttavia riportare un brano dal Gazzaniga, il quale ancora nell'edizione *emendata* (l'ediz. veneta del 1792 e la stereotipa del 1819) ritiene l'infallibilità pontificia e la superiorità del Papa sul Concilio, questioni, *salva caritate*, controverse tra i cattolici: « Obj. ult. Non constat inter ipsos Catholicos, ubinam suprema illa iudicandi potestas residet. Quidam enim Romano Pontifici, alii Conciliis generalibus, et alii demum Ecclesiae toto terrarum orbe diffusae eam attribuunt.

Resp. *Omnes ad unum Catholicos hanc*

*supremam potestatem agnoscere in Ecclesia universalis, sive illa sit in Conciliis Oecumenicis legitime congregata, sive toto terrarum orbe dispersa, et in unam, eamdemque doctrinam consentiens. De hac re nulla est inter Catholicos dissentionis umbra. Tota controversia, quae inter eos viget, solummodo est de Pontifice Romano; an scilicet ipse etiam qui solus aliquid ex cathedra definit, infallibilis sit? Sed haec controversia ad fidem minime spectat, et salvo charitatis vinculo inter Catholicos agitatur. Solum obiter Adversarios monemus, nullum omnino, apud nos esse articulum fidei, qui non a Pontifice, et simul ab Ecclesia definitus non sit » (GAZZANICA, *Praelectiones Theologicae habitae in Vindobonensi Universitate nunc vero alia methodo dispositae, emendatae, et auctae in hac prima veneta editione accedit tractatus de Sacramentis Fr. Casti Ansaldi eiusdem Ordinis. Tom. I. De Fundamentis religionis, Venetiis ex typ. Balleoniana, MDCCXCII, pars II, diss. III, cp. V, numero 143 s.).**

Ricordo che il manuale del Gazzaniga era diffuso in Piemonte, come risulta da accertamenti personali presso biblioteche parrocchiali cittadine e di provincia. — Col Gazzaniga era diffuso anche il Tournely, che per la nostra questione si attiene alla dichiarazione del clero gallicoano. (Cfr. CARREYRE, *Tournely*, in *D. Th. C.*, XV (cl. 1242-44), cl. 1243. — Lo stesso Collet, il cui manuale fu molto usato in Piemonte nel sec. XVIII, fu come Tournely antigianista e non era nemmeno tenero verso il gallicanesimo; ma motivi estrinseci, come il timore reverenziale verso il parlamento, lo tennero in una posizione indecisa (cfr. ERMONI, *Collet*, in *D. Th. C.*, III, coll. 364-7).

Anche il Bergier nel suo *Dictionnaire de Théologie* (1^a ed., Paris, 1788) è di idee gallicane e ritiene questione disputata tra i cattolici ultramontani e i francesi l'infallibilità pontificia (art. *Infallibilistes*, *Dict.*, éd. Toulouse, 1823, t. IV, p. 284) e interpreta in senso gallicoano le relazioni tra il Pontefice e il Concilio (art. *Concile*, éd. Toulouse, 1823, t. II, p. 232). (Cfr. DUBLANCHY, *Bergier*, in *D. Th. C.*, II, cl. 745).

Così sotto l'influsso degli scritti teologici provenienti dalla Francia anche in Piemonte si formò presso taluni la persuasione che l'infallibilità del Pontefice e la sua su-

qualche libro. È chiaro che il teologo si riferisca alle bolle pontificie che condannarono le proposizioni di Giansenio *juxta mentem auctoris*.

Regis, da teologo aduso alle distinzioni, chiarisce subito l'oggetto della discussione: sono fuori causa i libri scritti per divina ispirazione, riguardo ai quali la Chiesa può determinare quale sia la *mens auctoris*; si discute sul giudizio della Chiesa riguardo a tutti gli altri libri *in rebus ad Religionem pertinentibus*; la Chiesa può legittimamente stabilire qual è il vero e proprio senso del libro *etiam ad mentem auctoris*? Regis risponde introducendo ancora una distinzione:

« *Ad rem ipsam quod spectat; dum quaeritur de sensu librorum, si ille investigetur, quem forte scriptor in mente gereret, solius est Numinis scrutari animos. Si vero is extundatur, qui accipi pro communi loquendi more consuevit; auctoritas quaecumque hunc testetur, nihil addit ponderis receptae verborum indoli, et usui communi, quem ipsamet in expendendo sequitur. Nec porro sribentis privatique hominis consilium, nec potestas orationi vulgo tributa, intra revelationis ambitu atque repagula includuntur. Quid plura? quum C. P. III. c. Patres in verbis literisque Honorii Romani Pontificis intelligentis decepti, Baronio et Bellarmino rem minime dissimulantibus, ipsum immerito damnasse dicantur* » (num. 502).

Dunque nessuna autorità terrena può giudicare del senso inteso da uno scrittore, nemmeno la Chiesa, giacchè l'intenzione di un qualsiasi autore è fuori del deposito rivelato, sul quale unicamente la Chiesa può dare un giudizio infallibile (150). Di fatto — aggiunge Regis — la Chiesa

periorità sul Concilio fosse una questione controversa tra teologi francesi ed ultramontani. Tale idea persistette anche nei primi decenni del sec. xix. Nel 1808 l'antigiansenista teologo V. Marengo ritiene l'infallibilità pontificia come dottrina sostenuta dai fautori della Curia Romana (*Catholici Subalpini in Panini Hyeronimi epistolam animadversio*, Taur., 1808, p. 3). Il minore osservante P. Luigi da Missaglia il 1819 presentando una sua traduzione dei *Pensieri teologici* di Niccolò Jamin (Carmagnola, 1819) nota che la sua versione fedele « fa vedere, qual sia il sentimento dell'erudito Autore Padre Jamin in certi punti, che presso i Teologi sono tuttora posti in controversia » (*op. cit.*, p. 3). Ora Jamin in fatto di costituzione della Chiesa e di relazione tra Chiesa e Principe è gallico (cfr. *Pensieri teologici*, ed. cit., pp. 158, 223-255).

(150) « *Sive enim quis scribebat, sive cesserat; et quaecumque demum effunderet in vulgus; nihil istiusmodi neque pars est re-*

velationis, neque necessarium munimen » (*Instit.*, num. 505).

Riprendendo nel *De Re Theologica* a proposito di Giansenio la questione dei fatti dogmatici, Regis riporta dalla prima edizione viennese del Gazzaniga (1765) un testo interessante:

« Non desunt Theologi plane Catholici, qui Ecclesiae tributam infallibilitatem in factos hujusmodi negant: ut Carolus Witassee, t. I, diss. 4 de Conc., q. 5, par 4. Contensonius Tom. 3 *Theol. dissert. praeambula* c. 2, specul. 2, corol. 2; et tom. 5, l. 8; dis. 5 resp. ad ult. argum. Serry *Praelect. vol. IV.* et alii. Immo Archiep. Cameracensis Fenelonius, acerrimus si quis alius infallibilitatis Ecclesiae in factis dogmaticis defensor, dans la lettre sur l'infalibilité de l'Eglise touchant les textes dogmatiques edit. Paris p. 75. haec habet; A Dieu ne plaise, que j'accuse d'être hérétiques ceux, qui n'admettent point cette infallibilité: on ne trouvera aucun endroit de mes écrits, ou je l'aie fait. On en trouvera plousieurs,

riunita nel Concilio Costantinopolitano III ha errato nell'interpretare lo scritto di Papa Onorio.

Che cosa allora rimane alla Chiesa da fare?

« *Praeter auctoritatem, qua pollet, instar fidei custodis et judicis, declarandae videlicet revelationis; donatur certe jure et indicendi silentii, et improbandae cuiusvis suspectae verborum formulae, et reposcendae paris observantiae* » (num. 506).

Arnauld e Quesnel avrebbero plaudito a queste tardive argomentazioni del teologo subalpino, il quale alla Chiesa praticamente concedeva il potere d'imporre il silenzio ossequioso, di dichiarare *male sonantem o haereticam* una espressione *uti iacet in textu* non mai però *iuxta mentem auctoris*. A nessuno poi la Chiesa può imporre l'assenso interno riguardo ad asserti che esulano dal deposito della Rivelazione; la Chiesa dunque « *in aliis credendi legem sancit, in aliis obsequendi solum atque obtemperandi* ». E benignamente Regis aggiunge: « *Erit autem insolentis et audacissimi ingenii, nihil vereri in Ecclesiae placitis, nisi quod ipsa, Deo veritatis sponsore, edixerit* » (num. 506).

Coerente a questi principî, Pietro Regis non dichiara mai eretici Baio, Giansenio e soci (151) (e avrebbe dovuto con uguale coerenza non tacciare di eresia Lutero, Calvino, ecc...); con la stessa coerenza ritiene che il giudizio del Pontefice sulla canonizzazione dei santi ha solo valore puramente umano e quindi premurosamente Regis raccomanda la prudenza nel pro-

ou j'ai dit positivement le contraire. Janse-nii factum ad fidem non pertinere probat etiam celebris Lamindus Pritanius, seu Ludov. Muratorius de *Ingen. moderat.* l. I, c. 20. Dicit tamen debere omnes et singulos fideles iudicio Sedis Apostolicae acquiescere corde et ore, quia hos definire pertinet ad auctoritatem Ecclesiae circa disciplinam ». GAZZANIGA, *De Grat.*, part. I, diss. 4, cap. 5, num. 68, in adnot., ed. Vind. pp. 275 s. (REGIS, *De Re Theol.*, t. II, pars. III, l. II, num. 658, adnot., pp. 366 s.).

Regis aveva avuto noie a proposito della sua posizione sui fatti dommatici (cfr. *Instit. theol.*, pars III, l. II, cp. V, num. 288-307; *Adnotationes*, cit., adn. III, p. XV). Dopo aver citato il Gazzaniga approfitta per validare il parere esposto nelle *Institutiones* con l'autorità del domenicano: « *Haec re- feras, quaeso, ad cap. V, part. III. Institu- tionum; et quaeso reputes, mihi quidem non licuisse habere pro *revelatis*, et *fidei* capitibus ea, de quibus apud catholicos du- bitatur: forsitan satis dictum in illa esse causa videbitur* » (*De Re Theol.*, l. c.).

Però Gazzaniga era stato attaccato fortemente sulla questione dei fatti dommatici (cfr. PIETRO SAVIO, *Giansenizzanti e Giuris- ditionalisti*, cit., p. 14, n. 1 a) sicchè nel t. VI della edizione emendata sopprese o mitigò varie cose; tra l'altro alla *adnotatio* di cui si fa forte il Regis il domenicano aggiunse una pagina del gesuita Bolgeni, che citeremo più avanti. L'espressione iniziale: « *Non desunt Theologi plane Catholici...* » nella edizione emendata divenne: « *Sed neque negari potest, fuisse Theologos non paucos, qui infallibilem de hujusmodi facto dogmatico Ecclesiae auctorita- tem non agnoscerent, quorum plures nomi- nat Cat. Witasse...* » (GAZZANIGA, ed. Ven., t. VI, pt. I, diss. III, cp. V, num. 70, p. 77).

(151) Nelle *Institutiones* la serie degli eretici finisce con i protestanti. Baio, Arnauld, Quesnel, Nicole, Pascal, S. Cyran, Giovanni di Néercassel vengono nominati tra i teologi scolastici (num. 803, 809): « *In ipsorum sententias et vicibus non levis est pars historiae Theologiae hujus saeculi* ».

cedere alla canonizzazione per non cadere in errore: « *hac in re R. Pontifex modo summopere circumspecti* » (num. 497).

Posti questi principî, Regis si permette di contendere con la Santa Sede sulla interpretazione della mente di Giansenio, sui seguaci di lui, sul valore delle cinque proposizioni condannate, sulla dottrina della grazia. Tali interessanti questioni le vedremo subito.

Aggiungo solo per completezza che, come era da aspettarsi, le *Institutiones* suscitarono riserve negli ambienti interessati. L'autore rispose alle critiche in un opuscolo: *Adnotanda ad theologicas institutiones* (152), in cui lamenta trattarsi *de criminatione admodum invidiosa et gravi* e che molti, anzichè dirigere a lui le critiche, le hanno inviate ai suoi amici; altri non hanno ardito firmarle. Le risposte del Regis sono acute, ma sono dirette a questioni marginali; di quelle che abbiamo noi indicato, toccano solo la questione *de canonizatione sanctorum* (153). Ad ogni modo l'autore sentì che le *Institutiones* erano alquanto compromesse; esse trattavano solo *de locis theologicis*; pensò allora di tirare avanti il suo corso teologico sotto altro titolo, in modo che i due primi tomi non traessero nella cattiva sorte i successivi (154) che nell'intenzione dell'autore vogliono essere *plane diversi*. Ed effettivamente il pensiero del Regis è espresso molto più chiaramente: egli infatti, arrampicandosi ora sulla staffa che gli offrivano i tomisti, ora su quella degli agostiniani, riesce a riproporre l'ortodossia di Baio e Giansenio.

Il trattato *De Gratia* si trova nel tomo II (alla parte III) del *De Re Theologica*. Il tomo II è l'unico che porta in fondo al volume il giudizio del revisore: « *nihil offendit contra bonos mores nec contra Fidei dogmata* ». Il revisore è il teologo collegiato Vittorio Maria Gianotti; *ex mandato* del solito Vincenzo Maria Carras, Vicario del Sant'Uffizio di Torino, il quale, come nel caso del *De Usuris* di Bono, fece dare l'*imprimatur* dal Provincario Pullini.

Anzitutto è interessante considerare come Regis espone le vicende di Baio e Giansenio (155), per le quali attinge la materia *ex integro* dalle *Praelectiones* del Gazzaniga (edizione viennese) (156) ma non l'anima tomista. Dal Gazzaniga riporta gli elogi che Pallavicino e Toletto tributano alla cultura, alla pietà ed alla umiltà di Baio: *nullus Michaele Baio*

(152) Taurini, Typ. Regia, 1794, pp. 36; poi premessi al tomo II del *De Re Theol.* con poche aggiunte.

(153) *Instit.*, num. 195; *Adnot.*, p. XV s.

(154) « *Instiusmodi elementa sejungenda duxi, ne reliquum operis turbaretur praetexta causa obrectationum, quae studiose evulgatae contra Institutiones fuissent. Utinam vero mea me fefellisset opinio! Itaque priorum earum lucubrationum fata, qualia cumque malitiose fingere lubeat, vitare non*

possunt libros plane diversos de re teologica » (*De Re Theol.*, II, p. xxxiv).

(155) *De Re Theol.*, II, num. 655.

(156) F. Petri Mariae Gazzaniga *Ord. Praed. in Vindobon. Universitate SS. Theologiae publici professoris Praelectiones Theologia in usum suorum auditorum. Tom. III De Gratia actuali, et habituali. Vindobonae, Typ. Joan. Thomae de Trattuern. Caes. Reg. Aulae Typog. et Bibliopolae, 1765. Diss. IV, cap. IV, De Michaele Bajo*, num. 47-53, pp. 257-262.

doctior, nullus humilior; ne riporta le controversie sul *comma piano*. Il dotto domenicano nella edizione emendata veneta (1792) preferisce, con la maggior parte dei teologi, porre l'interpunzione dopo il *possent* (157), sicchè ne risulta che le proposizioni di Baio furono condannate « *in rigore, et in sensu ab assertoribus intento, quamquam in alio sensu sustineri possunt* ». Ma nell'edizione viennese aveva aderito alla sentenza cara ai giansenisti ed a pochi teologi (158) che non amarono romperla con gli eretici: eliminava la virgola dopo il *possent*, sicchè ne risultava che « *earum nonnullas posse sustineri in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento* ». Gazzaniga aderì a tale interpretazione forse per rispetto al gran nome di Giacinto Serry, e per chiarire aggiungeva che « *haec famosa de uno commate controversia, quae adhuc viget, nostra parum interest: semper enim verum est, nonnullas ex damnatis illis propositionibus posse aliquo pacto sustineri* » (159). Il che, a norma del testo piano, è vero.

È una concessione per Regis preziosa: la cita e di essa, procedendo nella sua difesa di Giansenio, si farà scudo; sarà il filo di ragno a cui appenderà l'ultima ingegnosa tela che il Giansenismo dommatico può vantare.

Qua e là Regis dissimula la sua stima per l'autore dell'*Augustinus*; varie volte ha posto per primo il nome di Giansenio nella schiera dei dottori che sostengono la sentenza dal Regis preferita (160). Forse può ancora interessare sottolineare il trapasso dalle vicende di Baio a quelle di Giansenio in Gazzaniga e in Regis. Il primo innesta Giansenio nelle discussioni che — *profligato Baianismo* — avevano luogo tra la scuola tomista e agostiniana di Lovanio contro i molinisti. « *Egregie illae quidem ita medium viam tenuerunt, ut censurae nunquam potuerint erroris redargui. Sed non ita Cornelius Jansenius* » (161). Il teologo piemontese omette il *profligato* ed il *non ita*. Nè mai in tutta la sua esposizione parla di errori di Giansenio; cosa che fa più di una volta il suo modello.

Passa poi a descrivere la *via crucis* che si fece percorrere ai seguaci di Giansenio, messi sempre più alle strette, fino alle formule di Ales-

(157) GAZZANIGA, *op. cit.*, ed. Ven., num. 54: « *Quas quidem sententias, stricto coram nobis examine ponderatas; quamquam nonnullae, aliquo pacto sustineri possent, in rigore, et proprio verborum sensu, ab assertoribus intento, haereticas, erroneas etc. praesentium auctoritate damnamus* ». Cfr. DENZINGER, *op. cit.*, num. 1080.

(158) Regis riporta dal Gazzaniga i nomi di Giacinto Serry, di Viatore da Coccoleto e di Natale Alessandro, senza riferire dal Gazzaniga (ed. Vind. l. c.) che quest'ultimo mutò poi parere (*De Re Theol.*, II, num. 655).

(159) GAZZANIGA, *op. cit.*, ed., Vind.,

num. 52, p. 262; *De Re Theol.*, II, num. 655, p. 362.

(160) *De Re Theol.*, II, num. 638; si chiede se Pelagio abbia ammesso la grazia attuale per la volontà; negano i molinisti: *unus extra chorum, Iohannes Garnerius*, la cui sentenza piace: « *non Cornelio Iansenius solum, sed et Contensonio, Aortonio, Goudino, Berti...* ». Num. 640: « *Non est cur de suscepta sententia decedas, a qua steterunt praeter Iansenium, Natalis Alexander; ac memorati nuper Contensonius, et Berti* ».

(161) GAZZANIGA, *op. cit.*, ed. Vind., diss. IV, cp. V, num. 54-55, p. 263. Ed. Ven., cp. V, num. 56.

sandro VII che tutti e singoli gli ecclesiastici e religiosi *utriusque sexus* e perfino i *ludimagistri* dovevano sottoscrivere per condannare le cinque proposizioni nel senso inteso dall'autore; e c'è chi sottoscrive non come fatti da credere *fide divina*, ma *pure humana* od anche *fide ecclesiastica* (162).

Si arriva alla pace clementina: « *illa famosa pax Clementis IX, quae tantam in Galliis laetitiam peperit* », scrisse Gazzaniga (ed. Vind., num. 69; ed. Ven., num. 70) e Regis fa eco: « *Celeberrima Clementis IX pax, quae multum jucunditatis ipsi attulit* » (num. 658), ma Regis non aggiunge come Gazzaniga che « *decantata pax Clementis IX non diu duravit* » per le mene dei Giansenisti (ed. Vind., num. 71). Si giunge così alla Bolla *Vineam Domini* di Clemente XI, che finalmente toglie la via ad ogni tergiversazione e condanna espressamente il senso ovvio delle cinque proposizioni o che ad ogni modo fu inteso da Giansenio.

Regis trova ancora la scappatoia. Scopre infatti che lo scopo del decreto non è di condannare Giansenio, ma di tagliar corto con le diatribe e di smascherare i veri eretici, che sotto la scusa del *silentium obsequiosum* nascondevano in seno il serpe dell'eresia: « *praetensa religiosi silentii causa, haeresim in animo fovebant, tenebantque pravum sensum, quem earum propositionum verba praeseferunt* » (num. 659) (i tondi sono di Regis). Ancora con la *Vineam Domini* non si condanna il senso inteso da Giansenio, ma il *senso eretico* che *da esse* i cosiddetti giansenisti ricavano. Non sono eretici i seguaci di Giansenio, ma i giansenisti, quegli atrabili eretici, che usano in senso eretico le cinque proposizioni, per nascondersi sotto il grande e rispettabile nome di Giansenio. Per costoro ci sono i fulmini della *Unigenitus*, la quale, dice Regis, riportando alla lettera da Gazzaniga, si conciliò tanta autorità nella Chiesa, che nessun fedele, *absque salutis aeternae discrimine*, può esimersi dal sottomettersi. Però, aggiunge il teologo, puntellandosi su Vincenzo Patuzzi, questa Bolla non fu mai ritenuta per norma di fede: chi non si sottomette, commette una grave disobbedienza, ma non può dirsi eretico (163).

(162) REGIS, *De Re Theol.*, II, num. 658, che cita GAZZANICA, pt. I, diss. 4, cp. V, num. 68 in adnot. (ed. Vind., p. 275); ed. Ven., num. 70, adnot.

(163) REGIS, *op. cit.*, num. 660. Anche la citazione del Patuzzi proviene dal GAZZANICA (ed. Vind., diss. IV, cp. VI, num. 86, p. 293). Però tutto il numero venne soppresso nell'edizione emendata (ed. Ven., pt. I, diss. III, cp. VI; avrebbe dovuto trovarsi dopo il num. 89). Crediamo utile riportare anche questo testo soppresso:

« *Quamquam vero, qui dictae Constitutioni repugnant, gravis inobedientiae rei haberi debent, haereticos tamen esse, aut appellari posse, non censeo. In 1.is, quia*

*eos probrosos hoc nomine numquam appellatos fuisse invenio, neque a Clemente XI., neque ab ejus successoribus; multo minus a Benedicto XIV. 2^o. quia nec Constitutio *Unigenitus* ut *Regula fidei* vel habita, vel nuncupata, quemadmodum multa eruditione non ita pridem demonstravit celebris Eusebius Eranistes (in *Elucidat. Encycl. Epist. 4.*)^(*) 3. Quia neque Episcopi Gallicani Constitutioni mordicus adhaerentes, eam ut regula fidei habuerunt, si paucos excipias, quorum zelus immoderatus a reliquis minime probatus est. Quin cum hodiernus Galliarum Rex Ludovicus XV. et semel et iterum, vetuisset Constitutionem *Unigenitus* appellari regulam fidei (2 Sept.*

Chi dunque merita la taccia di giansenista? Certamente i sostenitori delle cinque proposizioni. Non merita tale infamia chi sinceramente condanna le proposizioni. A tal proposito Regis cita tra virgolette il suo modello:

« *Hac de causa eos, qui famosas propositiones ubicumque inveniantur, sincere se damnare profitebantur, et solum eas in Jansenio reperiri posse negabant, ego janseniano nomine infamare nolui, ab iis enim plurimum distant, qui non Jansenii libri, sed jansenianae haereseos patroni fuere, et qui soli ex allata Innocentii Constitutione Janseniani proprie vocari possunt* » (REGIS, num. 663; GAZZ., ed. Vind., num. 72).

Il domenicano però aggiungeva alcune espressioni degne di rilievo:

« *Quanquam usus fere obtinuit ut ii omnes, qui formulario refragabantur odioso hoc nomine insignirentur, sive quod latiori sensu Jansenismi nota usurparetur; sive potius, quod de tuendis etiam propositionibus damnatis in suspicionem venirent* ».

Dunque per Gazzaniga chi non sottoscrive alla condanna del libro di Giansenio è da considerarsi sospetto di Giansenismo (164); Regis invece

1753 et 1756), Benedictus XIV. id nullatenus improbavit, improbaturus certe, si alia fuissest Praedecessorum suorum mens.

(°) Sub hoc nomine latet P. Vincentius Patuzzi, a quo nonnullae editae sunt literae contra quendam tenebrionem audacissimum, qui infami epistola ad Cardinales et Theologos in urbe Praeneste congregatos memoratam Benedicti XIV Encyclicam indignis modis proscindere ausus est. Potissimum autem censor eam maligno dente rodebat, quod *Bulla Unigenitus ab Ecclesia Universali tanquam fidei regula accepta, et in sede Apostolica ita pariter declarata, praedicetur, solum tanquam lex Ecclesiae conducibilis, mutationibus obnoxia; quae tamen obsequium et reverentiam mereatur. Et cane pepus et angue abstinetur a confitenda fidei regula, quam Clemens XI., non sine Jansenistarum indignatione, in Bulla Unigenitus contineri inquit etc.* Ita Censor non minus imperitus quam audax, quem laudatus Eranistes toto ostio a veritate aberrare, ostendit. Multis etiam argumentis demonstrat *Bullam Unigenitus* in Concilio Rom. sub Benedicto XIII. an. 1725 celebrato numquam fuisse ut regulam fidei agnitam. Evidem decretis ejusdem Synodi Rom, modo impressis dicta Constitutio appellatur *regula fidei*; sed haec verba contra mentem Con-

cilii fuisse mala aliquorum fraude intrusa ibidem Eranistes palam facit. Videsis etiam ejusdem Eranistis epistolam apologeticam additam in 2da editione an. 1761. Porro Benedicti XIV. Encyclica etiam a Clemente XIII., qui modo feliciter regnat, probata, et confirmata fuit in epist. ad Praesidem Comitiorum Gallican. 5 Martii 1760 ».

(164) Nell'edizione viennese la posizione del domenicano è poco chiara, o almeno poco decisa. In tutta la trattazione traspare che Giansenio è eretico; che il senso ovvio delle 5 proposizioni sia eretico e che tale sia il senso inteso da Giansenio (cfr. ad es. p. 304, n. 1; p. 335, n. 1). Non è invece chiaro il suo atteggiamento nei riguardi dei sostenitori di Giansenio, cioè nei riguardi di coloro che ammettono che il senso ovvio delle proposizioni condannate sia eretico, ma negano che sia stato sostenuto da Giansenio. Sono da ritenersi eretici formali? La risposta è negativa. Possono meritare il nome di giansenisti? In senso proprio, no. Ed in senso lato? Da tutto l'insieme sembra che Gazzaniga pretenda a risparmiare loro tale taccia. Esponendo ad es. i casi di Arnauld, ne descrive l'ostinazione, mai però la chiama eretico o giansenista; anzi più esplicito è in una nota che pone nella *dissert.* seguente, in cui confuta le proposizioni gian-

aggiunge espressamente che un privato qualsiasi non può fondarsi su un sospetto per lanciare una pena, che è in potere solo della Chiesa. E in nota, benignamente scagiona Antonio Arnauld dalla taccia di Giansenismo, come chi espressamente e sinceramente ha condannato le cinque proposizioni dovunque si trovano « *et si in Jansenio, etiam in Jansenio* » (165); naturalmente anche in questo caso Regis attinge la materia dal Gazzaniga, il quale però non sembra essere, almeno in modo deciso, dello stesso parere che il subalpino (166).

seniste: « *Arnaldus in suo Scripto Sacrae Facultati oblato protestatus est, se disputasse de illa tantum gratia efficaci, quae Petro necessaria erat, ut ex vero pietatis affectu tam gravem tentationem superare proxime possit;* Et in praef. ad diss. de grat. effic. p. 264. *In justis, inquit, volentibus et conantibus gratias excitantes admittendas fateor, eaque Thomistico sensu sufficientes.* Quo factum est, ut a plerisque Arnaldus in veri nominis Jansenistis minime recensetur. Certe D. Marinarius Episc. Tagast. in suo opere Innoc. XI dicato, et Romae impresso 1682, cui titulus: *Ad doctrinam de gratia, et lib. arb. juxta mentem S. August.* Appendix triplici disputatione comprehensa, Arnaldum, ac Paulum Iraenum, seu Petrum Nicole, pios et catholicos Theologos appellat v. p. 2 et 59 ».

Tale nota fu soppressa nell'edizione emendata (nell'edizione Veneta avrebbe dovuto essere collocata a p. 90 del tomo IV). Anche nell'edizione emendata lamenta come taluni siano corrivi nell'affibbiare il titolo odioso di giansenisti e tra questi il Tourney, riguardo al quale fa suo il giudizio dell'Oratoriano Francesco da Pozzo: « *Molinismo nimium addictus quasdam vetustissimas, tutissimas, catholicasque doctrinas audacter ut haereticas sugillat* » (GAZZANICA, ed. Ven., t. VI, pt. I, diss. III, cp. V, num. 83, adnot. b, p. 81).

(165) REGIS, cit. n. 375, nota.

(166) GAZZANICA, ed. Vind., diss. IV, cp. V, n. 75-77, pp. 284-286.

Forse l'incertezza del Gazzaniga e la propensione del Regis a scusare dal titolo di giansenista i sostenitori dell'ortodossia di Giansenio è dovuta anche dall'interpretazione della Costituzione di Innocenzo XII del 6 febbr. 1694, da loro citata, in cui si legge: « *Ceterum ad praecavendos omnes dissidiorum causas, quae Christianam pacem dilacerant... injungimus, ne ulla ratione traduci aut nuncupari sinatis, nisi prius suspectum esse constitierit, aliquam ex his propositionibus (scilicet quinque damnatis) docuisse,*

aut tenuisse » GAZZANICA, ed. Vind., l. c., num. 72; REGIS, l. c., num. 661).

Un decennio più tardi però s'era avuta la Bolla *Vineam Domini* di Clemente XI, in cui si lamenta: « *Fallacis hujus doctrinae pallio non deponitur error, sed absconditur; vulnus tegitur, non curatur. Ecclesiæ illuditur, non pareatur; et lata demum filius inobedientiae via sternitur, ad foveam silentio haeresim* » (GAZZANICA, num. cit.; REGIS la cita al num. 659).

A distanza di un secolo dalla *Vineam Domini*, ai tempi del Gazzaniga, l'uso del termine si era sufficientemente precisato, sicché l'uso ristretto ai soli sostenitori delle cinque proposizioni (come fa il Regis) non era più sostenibile, tant'è che il Gazzaniga, dopo essere stato attaccato — come dicemmo (nella n. 150) — proprio sulla questione dei fatti dommatici, nell'edizione emendata modifica vari punti e riporta un brano chiarificatore di Gianvincenzo Bolgenni (In Diss. *de factis dogmaticis*, n. 157, p. 302 seq.), il quale così si esprime:

« I Giansenisti nel caso di Giansenio distinguono il diritto dal fatto, e vale a dire ammettono, che le cinque famose proposizioni sono ereticali nel loro senso ovvio e naturale; ma negano poi, che la dottrina di Giansenio e il senso del di lui Libro *Augustinus* sic conforme al senso ovvio e naturale di quelle cinque proposizioni, e perciò riuscano di condannare il libro, e la dottrina di Giansenio, ambedue condannate dalla Chiesa. Posto ciò si può domandare, se i Giansenisti in questo loro procedere sieno *Eretici Formali*? Rispondo francamente di nò, poichè il senso di queste parole *Eretico Formale* viene fissato nel comune linguaggio a chi soltanto nega una cosa rivelata da Dio espressamente, e la nega con contumacia. Se poi mi si domanda, se i Giansenisti sieno *Eretici* in qualche vero senso, cioè in senso di essere più o meno vicini, incamminati, e favorevoli alla eresia? Io rispondo francamente di sì, poichè negano una cosa rivelata da Dio almeno im-

Tuttavia non in tutto il trattato *De Gratia* Regis segue il Gazzaniga; dopo aver descritto le vicende del Giansenismo, il domenicano passa alla confutazione delle cinque proposizioni di Giansenio; Regis preferisce, come la *Teologia di Lione* (167), passare senz'altro alle questioni sulla grazia efficace, e sulle proposizioni gianseniste non aggiunge più alcuna trattazione. Venendo poi ai punti dottrinali più delicati e dovendo finalmente scegliere decisamente tra i vari sistemi teologici sulla grazia, Regis dà l'addio al Gazzaniga ed alla *mozione fisica* dei tomisti, per darsi in braccio a Berti ed alla *delectatio victrix* (168); e finalmente inoltrandosi nella questione sull'esistenza dello stato di natura pura trova che gli stessi « agostiniani » non sono d'accordo tra di loro. Questo disaccordo s'incarica di comporlo Regis.

Baio, Giansenio e Quesnel — afferma Pietro Regis — mostrarono l'impossibilità di tale stato e come loro la pensarono Noris, Bellelli e moltissimi degli *augustinenses* più recenti; i quali però ci tengono a dire che la loro dottrina è ben diversa da quella condannata nella proposizione 27 di Baio e nella 35 di Quesnel, e quindi non può essere tacciata di errore o di eresia. Baio, Giansenio e Quesnel ritenevano assurdo lo stato di natura pura, perché per loro *l'integrità e la grazia* nei progenitori era concepita come una *naturalis conditio humanae naturae, et sequela creationis: quod alterum quidem* — secondo Berti — *merita censura castigandum fuit*: l'integrità e l'elevazione allo stato di grazia non sono conseguenze della creazione: tuttavia per Noris, Bellelli e Berti resta *impossibile* lo stato di natura pura, per la ragione che ad ogni creatura razionale l'unico fine adeguato è il fine soprannaturale « *et excedens naturae ordinem, ideoque ei Divina Providentia nulli denegans media ad consecrationem finis necessaria, conferenda duxerit auxilia supernaturalia, quae neque ex principiis naturae oriuntur, neque spectant ad naturae proprietates, neque naturam ejusque creationem consequuntur* » (169). Gli *augustinenses*, soprattutto Berti,

plicitamente, mediatamente, e indirettamente, e sopra la qual cosa l'infallibilità della Chiesa si deduce concludentissimamente dalla parola stessa di Gesù Cristo » (GAZZANIGA, l. c.). Il giudizio di Bolgensi sembra non solo qualificato, ma anche moderato e segnalatore di quella ch'era la valutazione più accreditata alla fine del '700. Il giudizio dunque del Regis, che vuole scusare dalla taccia di giansenista e di eretico (o almeno di prossimo all'eresia) Arnould, sembra per lo meno giudizio superato, se non sospetto.

(167) *Institutiones Theologicae ad usum scholarum accommodatae*, Lugduni, Fratres Perisse, 1780, t. III, diss. IV, pp. 99-164. Furono poste all'Indice il 17 dicembre 1792 (cfr. JOSEPH HILGERS, *Index der verboteenen Bücher*, p. 455). Nella *Teologia di Lio-*

ne

ne invano si cerca il nome di Giansenio e la descrizione dei casi dei Baiani e dei Giansenisti; ed invece si hanno parole di lode, per es. per Opstraet, *clarissimus Theologus...* (ed. cit., t. III, p. 72). Erano diffuse in Piemonte (Val di Susa, Valli di Pine-rolo, Acqui...).

(168) REGIS, cit., num. 679 ss.

(169) REGIS, cit., num. 683: « ... *Bajus, Jansenius, Quesnelius* impossibilem perhiberunt *talem statum: neque aliter opinantur recentiores plerique omnes Augustinenses, secuti Norisium et Bellelium. Quamvis autem in Bajo Quesnelioque damnarentur pronunciata, que illuc prima aspectu pertinere videantur* (Baji Prop. 27, Quesnelii Prop. 35); ostendit tamen Laurentius Berti, *immunem ea nota suam suorumque sententiam esse*. Etenim illi Scriptores ideo

difendono tenacemente l'ortodossia della loro posizione ed insistono nel chiarire le ragioni che la distinguono dalla posizione baiana e giansenista. Berti parecchie volte dovette scendere in lizza contro i tomisti e molinisti, che allarmati gridavano al Giansenismo redivivo. Quasi contemporaneo al Regis aveva scritto un suo trattato *De Gratia* il gesuita Bolgeni, il quale si sforza di rigettare il tomismo e l'agostinismo, rincantucciandoli nella posizione giansenista; tomismo e agostinismo *reincident in jansenismum* (170). Con Regis assistiamo allo sforzo contrario: Giansenio e la sua dottrina sono ortodossi perché *reincident in thomismum et augustinismum*. Egli infatti a conclusione della delicata questione si chiede se realmente ci siano differenze tra Giansenio e Berti. La sua risposta c'interessa, egli scrive: « *Non adeo fortasse oppositae istae sententiae* ». Sembra infatti che Berti e soci vedano il fatto, quale lo constatiamo noi: « *videntur de homine loqui juxta ideas, quas habemus jam ex ordine divinitus praestituto, atque ex cognita ipsa bonitate Supremi Auctoris, qui ita sanctius hoc animal mentisque capacius altae condidit* ». Invece Baio e Giansenio sembra che prescindano dagli attributi del Divino Artefice e considerino la natura umana, astrazion fatta dall'ordine in cui Dio liberamente l'ha costituita. Se le cose stanno così, conclude Regis, o le due concezioni sono irreconciliabili, oppure non c'è motivo perché si disputi (171). L'autore esprime questo ragionamento in forma dubitativa, aprendosi così la via alla ritirata nel caso di pubblico scandalo: ma questo non seguì.

È chiara tuttavia la traiettoria dottrinale del teologo: assicuratasi la possibilità di ritenere almeno internamente l'ortodossia delle proposizioni condannate, giunge a suggerire una possibilità di accordo tra l'agostinismo di Giansenio e di Berti; il primo anzi è presentato come uno stadio dottrinale più profondo e radicale. È offerta così la possibilità di un'adesione interna a Giansenio, non manifestata esternamente, giacchè finchè sono

absurdum naturae purae statum ajebant, quia integritas et gratia Protoparentis sit naturalis conditio humanae naturae, et sequela creationis; quod alterum quidem merita censura castigandum fuit. Ast Augustiniani ex opposito principio disserunt, et possibilem istius generis statum negant, eo quia rationali creaturae constitutus sit finis supernaturalis et excedens naturae ordinem; ideoque ei Divina Providentia nulli denegans media ad consecrationem finis necessaria, conferenda duxerit auxilia supernaturalia, quae neque ex principiis naturae oriuntur, neque spectant ad naturae proprietates, neque naturam ejusque creationem consequuntur.

(170) E. VALENTINI, *Un inedito del Bolgeni sulla grazia*, in « Salesianum », 2 (1940), pp. 179-203.

(171) REGIS, cit., num. 683: « *Quae Augustinensium responsa locum praebent huic qualicunque cogitationi. Dum ipsi contendunt, creari homines non potuisse talis illius conditionis, an non videntur de homine loqui juxta ideas, quas habemus jam ex ordine divinitus praestituto, atque ex cognita ipsa bonitate Supremi Auctoris, qui ita sanctius hoc animal mentisque capacius altae condidit? Dum vero reliqui nihil in ea re cernunt, quod pugnet cum Divini Opificis attributis, annon videntur de humana natura sermonem facere per abstractionem ab ordine, quem Deus libere constituit? Ubi, ita sit: aut nullo tantum negotio componi adversae opiniones poterunt; aut non restabit causa admodum gravis, cur disputetur* ».

vigenti la *Vineam Domini* e la *Unigenitus*, l'assenso esterno sarebbe una grave disubbidienza alla Chiesa.

Forse è l'ultima difesa di Giansenio fatta da una cattedra universitaria; fatta con una finezza di tatto ed una prudenza, che dimostrano realmente nel Regis acutezza d'ingegno ed accortezza raffinata. Arnauld lo avrebbe applaudito come il migliore dei suoi tardivi seguaci. E poichè da tempo Arnauld era scomparso, pensarono i giansenisti piemontesi a proclamarlo il miglior teologo del Piemonte.

Il ritratto del Regis sarebbe incompleto, se ci fermassimo alle sue idee criptogianseniste in fatto di Primato e di dottrina sulla grazia. Egli non fu un fazioso. Si dimostra, ad esempio, moderatore e di buon senso nello scabroso argomento della *Comunione frequente*. Dopo aver proposto la dottrina del Tridentino, gli interventi dei Romani Pontefici contro gli eccessi ed il parere di S. Francesco di Sales, egli conclude:

« Chi non ha l'ufficio di controllare la condotta altrui non critichi nè coloro che si accostano frequentemente, nè quegli altri che ciò fanno di rado. *Faciat, inquit Augustinus, unusquisque, quod secundum fidem suam credit esse faciendum* ». Zaccheo godeva di avere Gesù in casa, mentre il Centurione dice: *Non sum dignus* » (*De Re Theol.*, III, n. 193).

Dal complesso delle *Institutiones* e del *De Re Theologica ad Subalpinos*, sembra che lo sforzo del dottore subalpino sia di determinare con sicurezza ciò che doveva imporsi come *fide credendum* (172). Quanto invece alla dottrina disputata, il suo fu uno sforzo sincero di comporre le correnti teologiche allora operanti in Piemonte: la tomista, l'agostiniana e la criptogiansenista; e soprattutto ebbe il desiderio di comporre un testo che potesse soddisfare tutti, o almeno non urtasse nessuno; un testo che si levasse al di sopra delle controversie teologiche, perchè ne indicava la soluzione o taceva là dove accettare una soluzione significava abbracciare un partito (173).

È facile constatare che lo sforzo del Regis non riuscì appieno; malgrado la sua voce moderatrice in questioni pratiche, come quella della frequente comunione, in questioni puramente speculative non poteva non dimostrare per lo meno una qualche simpatia per una delle opposte sentenze in lizza.

Bisogna ritenere Regis un giansenista ed un eretico? Sotto certi aspetti non merita questa taccia nemmeno nel senso lato prospettato da Bolgeni ed accettato da Gazzaniga (174). Regis infatti non *dichiara mai apertamente* che il libro e la dottrina di Giansenio furono ingiustamente condannate.

(172) REGIS, *Inst.*, t. I, p. xii: « Salebrosum onus secernendi capita Fidei et catholicae doctrinae a ceteris aut dubiis, aut vero nec revelatis nec cum revelatione necessario conjunctis ».

(173) *Adnotanda ad Institutiones*, p. IV:

« Theologorum vero lites aut quum fieri posset componere studui, aut in medio reliqui; ne, si ad alterutram partem accederem; alterius fautoris viderer sine ulla emolumenti spe provocasse ».

(174) Cfr. nota 166.

Mai apertamente prende le difese dell'ortodossia di lui. Tuttavia mai apertamente lo condanna (175) e tralascia metodicamente di riportare dal suo modello Gazzaniga quelle espressioni che possono suonare come condanna di Giansenio e della sua dottrina. Non chiama giansenisti i sostenitori di Giansenio. Propone finalmente in forma dubitativa l'ortodossia dei *motivi* teologici (176) addotti dal Giansenismo contro la possibilità dello stato di natura pura; il che mostra, come Regis sia *proclive* ad accettare la teologia di Giansenio sulla *gratuità* della grazia, di cui i motivi addotti contro lo stato di natura pura non sono che una speciale formulazione.

Questo atteggiamento peculiare del Regis, questa sua *proclività* a ritener l'ortodossia di Giansenio e del Giansenismo meriterebbe in linguaggio teologico la nota di *doctrina favens haeresim*, di *proxima haeresi* o ancora di *specta haeresis* e in termini correnti dovrebbe essere qualificata con espressioni più sfumate, quali quella di *filogiansenista*, in quanto si dimostra favorevole al Giansenismo; di *giansenizzante*, in quanto induce al Giansenismo; di *criptogiansenista*, in quanto sotto lo schermo del silenzio ossequioso sembra nascondere un'accettazione intima della dottrina di Giansenio, ritenuta vera e ortodossa.

Ma ci si può chiedere se un seguace di Giansenio poteva esprimersi più chiaramente in un periodo in cui dichiararsi tale era un delitto grave? E se il giansenista Pagani chiamò Regis *il miglior teologo del Piemonte* non fece ciò perchè conosceva Regis in comunione d'idee con i giansenisti piemontesi?

Con Regis giungiamo al termine della nostra rassegna sul '700.

(175) Una sola espressione, i cui sembrerebbe condannarlo, è in tema di *gratia efficax*: « *Iansenius quidem meminerat Gratia parvae: verum, si ille sentiret Gratiam hujusmodi nullo plane unquam frustrari effectu, ad quem proprius minus prope spectet; si pejora adhuc in cogitationem induceret; haud sequebatur, Augustinenses in paria absurdia incidisse. Nec certe nomen ipsum Gratiae minoris ulla fuerat probro notatum* » (*De Re Theol.*, II, num. 695). In realtà Regis non lo condanna, si esprime infatti in forma ipotetica e dubitativa: col congiuntivo imperfetto, cioè col periodo ipotetico dell'impossibilità: posto che Giansenio ritenesse che tale grazia mai avrebbe avuto l'effetto, a cui più o meno tende; posto che intendesse cose ancora peggiori... (ma non è detto che intenda e ritenga tali cose!).

(176) L'atteggiamento dottrinale del Regis è sospetto non in quanto ritiene impossibile lo stato di natura pura, ma in quanto prospetta validi i motivi teologici di Giansenio. Gazzaniga mette in guardia dal tacchiare baiano chi nega lo stato di natura pura (che è negato dall'agostiniano Fulgenzio Belletti, dal cappuccino Viatore da Coccoaglio e dal tomista domenicano Vincenzo Contenson): « *Eos esse extra Apostolici teli jactum satis superque, vel ex hoc solo longe manifestum sit, quod impossibilitatem status naturae purae non claudiculum, vel in angulo, sed palam, et ubique in ipso etiam Catholicae Religionis centro probantibus Ecclesiae Pastoribus, quotidie defendunt* » (GAZZANIGA, *op. cit.*, diss. III, cap. I, num. 9, adnot., ed. Vind., pp. 184 s.).

CONCLUSIONE

Nel periodo francese in mezzo all'incendio giacobino si assiste al correre affannato dei giansenisti per salvare la Chiesa ed afferrare tutti i posti chiave per la riforma della Chiesa stessa. I riformatori vengono a cozzare con altre correnti: i giacobini e i repubblicani puri, che hanno da salvare la barca dello Stato, che hanno da sostenere gli eserciti liberatori, hanno da salvare da un pauroso collasso l'economia piemontese e che nell'incaimeramento dei beni della Chiesa, nello scioglimento di molti enti religiosi vedono una via di salvezza (177); vari ecclesiastici, preti e frati, che negli impazzimenti giacobini gridano anche loro alla riforma della Chiesa, che praticamente vorrebbero far consistere in un libertinismo religioso (178); la corrente più forte dei fedeli alla voce di Roma e dei Pastori, che cerca di tener salde le posizioni religiose (179), spesso sottoponendosi a umiliazioni con repentini voltafaccia politici (come nel caso dell'arcivescovo Buronzo) (180), che ne scuotono il prestigio. Nel sommovimento generale degli animi, molti fanno leva sul sentimento religioso per far prevalere i più disparati interessi. In questa situazione, che spiritualmente è più critica di quella puramente estrinseca di organizzazione statale e civica, di amministrazione e polizia, i giansenisti (per un momento) riescono ad afferrare la cattedra di teologia. Lottarono a denti stretti perché non venisse soppressa; si batterono Gautier, per qualche tempo Commissario del Governo presso l'Università, il venerando Ghio con una requisitoria contro l'empio Morardo, che l'Università stipendiava come storiografo (181). Nell'anno IX della repubblica (1800) fu istituita soltanto la cattedra di *storia ecclesiastica ragionata* che venne affidata al teologo Giuseppe Boyer, il quale è ricordato dal Ruffini tra i giansenisti del cenacolo torinese e di cui rimane qualche lettera al Degola. L'*Elenco* di quell'anno (182) c'informa della materia spiegata: *L'origine della Chiesa, sua Podestà, e sue relazioni col Governo civile*. L'anno successivo venne istituita la cattedra di teologia: i giansenisti riuscirono ad imporsi e la cattedra di dogmatica venne affidata al «venerabile parroco di Lombriasco, che porta delle cicatrici del giansenismo, uomo di grandissime cognizioni e di una carità eroica» (183): il teologo Matteo Giorgio Losana da Vigone (184). Il Losana dovette essere

(177) CARUTTI, *op. cit.*, vol. II, pp. 96-98; 106-108; CHIUSO, *op. cit.*, II, pp. 144 s.

(178) CHIUSO, *op. cit.*, II, p. 163.

(179) CHIUSO, *op. cit.*, II, p. 152.

(180) CHIUSO, *op. cit.*, II, p. 254; CARUTTI, *op. cit.*, II, pp. 201 s.

(181) PIETRO SAVIO, *op. cit.*, pp. 491 s.

(182) *Elenco dei Professori dell'Università Nazionale per l'anno IX repubblicano*.

Coll'indicazione della materia, che ciascuno d'essi spiegherà, Stamp. Fea.

(183) Pagani a Degola, 17 dic. 1800; cfr. PIETRO SAVIO, *op. cit.*, p. 440.

(184) Nacque il 1758. Studiò a Pinerolo e poi a Torino. Aggregato al Collegio dei Teologi il 1785. Si formò una vasta cultura nelle scienze naturali, nella chimica e nella medicina. Studiò le lingue orientali. Parroco

conosciuto intimamente ed apprezzato nella prigione di Verrua, dove venne condotto nel periodo austro-russo per avere ballato attorno all'albero della libertà; a Verrua si trovarono Gautier, Millo ed altri preti di fede giansenista (185). Secondo l'*Elenco per l'anno decimo* insegnò: *Dello stato della natura integra, del peccato originale, e dell'incarnazione* (186); la trattazione di teologia dogmatica, in cui un giansenista avrebbe potuto esporre il suo specifico patrimonio dottrinale. La cattedra di storia ecclesiastica rimase in mano al Boyer, che illustrò i primi *undecimi secoli della Chiesa*. La teologia pratica venne affidata al teologo Guglielmo Leone di Casale Monferrato, il quale parlò del *quarto e quinto Sacramento*; Pagani lo descrive come « giovane di molto talento, ma che conosce poco la dottrina de' portorealisti e de' loro eredi » (187). Se i giansenisti non poterono conquistare la cattedra di morale, tuttavia potevano consolarsi, giacchè vari di essi erano riusciti a farsi ospitare tra le mura dell'Università; conosciamo già Spanzotti, per qualche tempo segretario generale, Gautier, Tardy, Marentini, Pietro Regis, Ferreri Francesco di Valdieri, membro attivo della effimera Commissione Ecclesiastica, anch'essa in gran parte costituita da giansenisti o filogiansenisti e che si preoccupava di costituire nelle province commissari corrispondenti aderenti alla *sana dottrina* (188).

a Lombriasco dal 1787 fino alla morte, che lo raggiunse a 75 anni il 2 dic. 1833.

Pubblicò varie monografie di agronomia, che lo resero noto e stimato anche all'estero. Era iscritto a parecchie Accademie. Nel 1804 meritò una medaglia d'oro dall'Accademia d'Agricoltura di Parigi. Come Sacerdote aspirò sinceramente alla riforma della Chiesa ed il gran bene che operò, copre di gran lunga i passi falsi che potè aver fatto. Instaurò nella sua parrocchia una vita religiosa intensa, di cui ancor oggi a distanza di un secolo si constatano (e a lui si attribuiscono) i frutti; a lui si devono varie iniziative che strinsero attorno al parroco ed alla Chiesa la popolazione; coraggiose e preveggenti istituzioni in campo religioso e sociale. Scrisse diversi libri di pietà che gli valsero gli elogi di Leone XII, tra l'altro *Il Breviario del fedele* (Carmagnola, Barbiè, 1816), in cui traduce in versi italiani la preghiera pubblica, resa comprensibile anche ai suoi poveri contadini. È sua aspirazione che i fedeli, piuttosto che con preghiere private, esprimano la loro preghiera con la voce della Liturgia; le preghiere del mattino e della sera siano rispettivamente la Prima e la Compìta della Domenica, ecc... per essere così in più stretta unione colla S. Madre Chiesa (*Breviario*, cit., Prefaz. p. vi). — Morì santamente e il Comune dedicò al suo nome

la piazza della parrocchia. Cfr. MATTALIA, *Storia di Vigone* (Torino, Calenza, 1880); CUNIBERTI, *Storia di Lombriasco* (Torino, Montruccio, 1941); *Memorie manoscritte inedite della Parrocchia di Lombriasco*. Parlano di lui anche Chiuso, Gorino, Savio.

(185) CHIUSO, II, p. 127; *Memorie manoscritti*, cit.

(186) La sua esposizione, se fu giansenista potè essere stata fatta sul Regis o sul Gourlin, tanto caro a Gautier, ovvero su dispense personali; se è vera quest'ultima ipotesi, devo dire che per quanto le abbia cercate a Lombriasco ed in varie biblioteche di Torino, non mi fu possibile ritrovarle.

La lettera del Pagani già citata depone sufficientemente a favore della fede giansenista personalmente professata dal parroco di Lombriasco: Pagani parla delle *cicatrici gianseniste* del Losana, come di cosa a lui nota e certa in contrapposizione con la poca conoscenza che Guglielmo Leone aveva delle sane massime. Ciò può indurre a ritenere che il Losana dalla cattedra universitaria abbia fatto risuonare pubblicamente il verbo giansenista.

(187) Lett. cit., PIETRO SAVIO, *op. cit.*, p. 440.

(188) Ciò risulta tra l'altro dai carteggi raccolti all'Archivio di Stato di Torino, Sez. I, Carte Epoca Francese, Serie I,

C'erano anche i simpatizzanti Pavesio e Baudisson. Fu, questo, il quarto d'ora del sopravvento giansenista all'Università. Col rettorato di Prospero Balbo (1805) la cattedra di dogmatica rivide l'anziano Bruno da Murazzano, che aveva rintuzzato il giurisdizionalismo di Bono e che sommesso prima della rivoluzione s'era dichiarato per la superiorità del Papa sul Concilio; alle cattedre di morale e Scrittura furono chiamati rispettivamente i professori Agodino e Bardi e come lettore di storia ecclesiastica il professore Bessone. Sappiamo come essi superarono il dilemma delle proposizioni gallicane: insegnarle o perdere la cattedra. Se è vera la notizia che il Piovano attinge ad una *Memoria dell'Università*, solo il teologo Pasio, per poter essere aggregato al Collegio dei Teologi, sottoscrisse le quattro proposizioni (189).

Nel 1807 si scatena l'ultima clamorosa controversia giansenista in occasione dell'Orazione di Giangiulio Sineo, direttore dell'oratorio dell'Università. La reazione giansenista è stata vivacemente descritta dal Ruffini e in qualche modo dal De Gubernatis (190). Forse si poteva dare maggior rilievo al valore storico e dottrinale della posizione giansenista, che in questa sua fase epigonica piemontese continua a dimostrarsi un fenomeno ecclesiastico e teologico.

È certo che da quel tempo il Giansenismo può considerarsi debellato nell'Università, ma le sue ripercussioni dovevano durare a lungo. L'irrigidimento riguardo all'infallibilità pontificia ed alla superiorità del Pontefice sul Concilio, prolungato, e tollerato da Roma fino al Concilio Vaticano, volle essere un ultimo muto ossequio alle *opinioni* gallicane, ormai non più temibili. Fu, questo, l'ultimo contraccolpo che il Giansenismo ed il Giurisdizionalismo fecero sentire nell'Università di Torino; una posizione che dai giovani era sentita come antistorica, quasi irragionevole e retriva (si pensi al caso Ferrero descritto dal Rosa) (191).

Il criptogiansenismo dogmatico del Regis può considerarsi la fase risolutiva della parabola dottrinale del Giansenismo teologico in Italia. In un certo senso dà ragione a chi collega la teologia giansenista nostrana all'agostinismo ortodosso del Noris e dei suoi seguaci (192), giacchè attraverso costoro il Regis giunge alla posizione giansenista. Il teologo subalpino fu solo uno spirito speculativo e la sua opera, per quanto mi consta, non ebbe molta risonanza; tuttavia è significativo che prima di lui, nel periodo in cui l'abate Berta si adoperava alla *rivoluzione degli studi sacri*,

mazzo 49, fasc. comm. eccl. e dai documenti conservati nel volume *Corrispondenze anno 1800* nell'Archivio Arcivescovile di Torino.

(189) *Memoria storica circa la costituzione dell'Università di Torino* (Torino, 1852); cfr. PIOVANO, *La R. Università, il clero di Torino e il Gallicanesimo*, in «La Scuola Cattolica», LX (1927), p. 129.

(190) RUFFINI, *I Giansenisti Piemontesi...*

pp. 87-103; DE GUBERNATIS, *Eustachio De gola*, cit., pp. 88-92.

(191) ROSA, *Il Giansenismo in Piemonte e la R. Università di Torino*, in «La Civiltà Cattolica» I (1927), pp. 437 s.

(192) JEMOLO, *Giansenismo in Italia prima della rivoluzione* (Bari, 1926), p. 116; MATTEUCCI, *Il Giansenismo* (Roma, 1954), pp. 159 ss.

venivano immessi nella circolazione culturale, con l'Opstraet, le opere del Noris e del Berti; nel primo Ottocento Gautier, il maggior controversista del Giansenismo piemontese, pur maneggiando il *De Gratia* del Gourlin, dimostra simpatia per gli agostiniani italiani Berti, Bellelli (193). Se però la posizione di questi ultimi fu completamente disertata dai teologi cattolici, perchè trovata inadeguata, a maggior ragione fu trascurato il vicolo chiuso del Giansenismo subalpino.

In sede di consuntivo, ci pare di avere sufficientemente provato l'esistenza nell'Università di Torino del Giurisdizionalismo e del Giansenismo come moti distinti, ma influenzantisi reciprocamente. Il primo ebbe nel '700 momenti di fortuna; appoggiato nascostamente da persone influenti, anelava a diventare l'ispiratore della politica ecclesiastica sabauda. Il secondo, anche esso ufficialmente respinto e represso, non ottenne neppure quegli appoggi sotterranei, ma influenti di cui potè godere il regalismo; contò solo sulle proprie forze e sul grande anelito alla « riforma ecclesiastica »; riuscì ad abbarbicarsi e ad attecchire tra i dotti di teologia e gli umili preti di provincia, perchè potè contare sulla tenacia di pochi sacrificati.

È chiara la traiettoria dell'insegnamento teologico nell'*Archigymnasium Taurinense*; si assiste ad un'involuzione dell'ortodossia: dalla voce franca di Severac e da quella incerta di Crust, al riserbo timido dell'ultimo trentennio ed al tentativo fatto dal Regis di tendere ancora una volta la mano a Giansenio. La posizione geografica del Piemonte ed il silenzio imposto sulle questioni disputate dal Re sabaudo e dalle autorità accademiche spiegano in parte la tattica del riserbo: sotto l'influsso di scritti teologici impregnati di Gallicanesimo o di Giansenismo, importati dalla vicina Francia, si venne a pensare da taluni che certe questioni fossero disputate (194). Un'altra ragione, mi pare, fu la sorda reazione che i docenti di teologia dovevano avvertire nel gruppo dei giansenisti e gallicani, che si era infiltrato nell'Università. Non fu solo mancanza di percezione del momento storico (195), ma anche un senso di timore riverenziale o anche di debolezza (196), che immobilizzava e rendeva inerti anche i più generosi, che non osarono (o non seppero osare, o non amarono) compromettersi di fronte a colleghi del Collegio dei Teologi o degli Avvocati, conosciuti (o sospettati) come filogiansenisti, filoultraiettini, gallicani, antiromani.

Si parlava male di Roma, se ne scriveva anche male, ma nell'ultimo trentennio non si ardiva parlare male di Giansenio, di Arnauld, di Néercassel.

Col presente lavoro abbiamo specialmente abbozzato il volto dottrinale dei due moti.

(193) Sia Gourlin che Berti sono spesso citati nel *Parere di un vero discepolo di S. Agostino*, cit.

(194) Cfr. nota 149.

(195) Rosa, *art. cit.*, l. c., p. 428.

(196) È il caso del teologo Bruno da Mu-

razzano: Brunone Lanteri rende testimonianza della sua buona dottrina, ma lamenta che per debolezza giurò le proposizioni gallicane (PIETRO SAVIO, *op. cit.*, pp. 551 s.).

A metà secolo l'abate Chionio negò alla Chiesa il potere di giurisdizione in foro esterno. Nell'ultimo trentennio il Giurisdizionalismo s'insediò nell'Università di Torino, particolarmente con l'insegnamento dell'abate Bono. Le manifestazioni giurisdizionaliste si moltiplicarono. Bono avallava ai Principi il potere sul contratto matrimoniale cristiano; discuteva la dottrina cattolica sull'usura, negava alla Chiesa la capacità di possedere beni temporali. In questo senso scrisse anche il conte Somis, discepolo del Bono. Il prof. Baudisson insegnava lo *jus protectionis, patronatus*, ecc. dei Principi sulle Chiese; si esprimeva in modo poco convincente sul primato magistrale del Sommo Pontefice e sul suo primato di giurisdizione e sosteneva l'origine divina del potere regio. Morardo, professore di filosofia, attribuiva ai Principi il potere di usare i beni lasciati dai defunti e in particolare i beni lasciati per testamento alla Chiesa. Pavesio, professore di filosofia morale, giunse a catalogare i ministri sacri tra gli ufficiali della società civile, su cui il Principe ha un diritto immanente.

In campo giansenista abbiamo constatato come molte idee gallicane sulla struttura della Chiesa e sulla sua capacità di possedere beni terreni erano state già accettate dall'apostolo giansenista abate Berta, il cui Giansenismo dommatico (rivendicazione dell'ortodossia di Giansenio) si muoveva su base tomista. Abbiamo insomma constatato come il Giansenismo del Berta sia in linea con quello contemporaneo francese. Il Giansenismo invece del Regis è su una linea eclettica e di compromesso e giunge a insinuare l'ortodossia di Giansenio muovendosi immediatamente da una base agostinista.

Volendo confrontare il contenuto dottrinale delle due correnti con quelle contemporanee francesi, crediamo di poter affermare che il Giansenismo piemontese, molto più che il Giurisdizionalismo, presenta una fisionomia che non è del tutto *scialba*, nè del tutto un *riflesso* del moto francese (197).

I saggi che abbiamo portato vogliono essere un tenue contributo per chiarificare la fisionomia di questi caratteristici moti del nostro Settecento.

PIETRO STELLA, S.D.B.

(197) RUFFINI, *op. cit.*, pp. 192 s.

APPENDICE

A.

AB. FRANCESCO BERTA
ESAME CRITICO DEI TRATTATI TEOLOGICI DEI GESUITI DI NOVARA

(Bibl. Naz. Tor., ms. Q². II. 12)

Avvertenze:

1. Per comodità abbiamo raggruppato vari testi riferintisi allo stesso argomento, che nel *ms.* sono dispersi in pagine lontane e disparate.
2. Le pagine del *ms.* vengono indicate tra parentesi (p. 1)...
3. I numeri fuori parentesi provengono dal *ms* stesso. Talvolta indicano il trattato, tal'altra la tesi delle trattazioni gesuitiche. Dal contesto se ne capisce facilmente la funzione.
4. Abbiamo tralasciato di trascrivere la maggior parte dei brani che l'abate ha mutuati da S. Agostino, S. Fulgenzio, S. Prospero...

(p. 1) 1. *De Deo Uno.*

Possibilia cognoscit Deus in natura sua, tanquam in caussa; futuros actus supernaturales creature cognoscit in Decretis, quibus eos praedefinivit. Admittenda praeterea est in Deo conditionalum scientia certa et infallibilis, sicuti unanimi sensu in qualibet schola tradunt TT. Scripturae sacrae, et SS. Patrum doctrinae innixi; eorumque quovis decreto sive absoluto, sive ex parte obiecti conditionato independemt affirmamus.

4. Certum est catholica fide Deum sincera ac seria voluntate velle alios etiam etiam salvos fieri, quam praedestinatos... Immo piam, certam, et fidei proximam tenemus sententiam docentium Deum seria voluntate etiam post originale peccatum velle singulorum hominum salutem, et singulis adultis, salutis idonea media suppeditare, et Christum pro singulis sanguinem suum fudisse. Hac voluntate comprehendi volumus parvulos quoscumque, etiam decedentes sine baptismo. S. Aug. sicenram Dei voluntatem salvandi omnes diserte docet etc...

5. Hanc praeparationem gratiam efficacem, et praescientiam cum S.^o Doctore con-

La volontà antecedente, che si concepisce parlando di Dio, non dà né produce niente. Imperciocchè Iddio nulla produce, che per la sua operazione. Ora secondo S. Tom., in I. Sent. dist. 47, q. I, a. 2, l'operazione non risponde alla volontà antecedente, ma solamente alla volontà conseguente.

Caietanus in Comm.^o Iae epistolae ad Timot. 2. in ea verba Dominus vult omnes homines salvos fieri et ad cognitionem veritatis venire. Non est hic speculative, theologiche, sermo de voluntate beneplaciti, de qua scriptum est, omnia quaecumque voluit fecit; et quia voluntati eius nemo potest resistere, ut clare patet ex eo quod videmus non omnes homines ad cognitionem veritatis venire...

Sed est sermo de voluntate signi... S. Th. 1. 2. qu. 79, art. 1. contingit, quod Deus non praebet aliquibus auxilium ad evitandum peccatum, quod si praebet, non peccaret. Idem in qu. disp. qu. 24, art. 19. In nullo inveniuntur homines convenire, nisi in aliquo naturali. Ipsa autem naturalia gratia dici non possunt. Epist. Episc. Afr. (exulum in Sardinia) cap. 9...

(p. 14) S. Augustinus sermone 14 de verbis Apostoli c. 3. Venturus est Dominus et

tendimus constituere adulorum hominum praedestinationem ad gloriam.

(p. 2) 2. *De Actibus humanis.*

4. Regula nova singularis et proxima est ultimum dictamen rationis, quod etiam conscientia practica dicitur...

3. *De Divina Gratia.*

4. Discrimen inter gratiam sanitatis et gratiam medicinalem, non inde petendum est, quod illa esset gratia sufficiens, ista sit gratia, cui resisti non potest, ut fingit Jan-senius...

Admittenda est gratia efficax... hoc sensu ab intrinseco efficacem agnoscimus, quatenus innata sua vi excitat, movet, et efficit actum, si voluntas non resistet. Quia vero voluntas semper resistere potest, quod certo et infallibiliter obtineat actum, deducimus et a natura ipsius gratiae, et ab antecedente divina praevisione futuri consensu, sub qua confertur.

(p. 8) Questa grazia congrua non è efficace, che nel nome, e Dio dandola, prevede semplicemente il futuro consentimento del libero arbitrio, ma non lo opera.

(p. 10) 9. Admittenda est gratia vere sufficiens... Iustis omnibus, immo omnibus peccatoribus datur gratia saltem mediate sufficiens ad implenda praecepta; hinc praecepta Dei nulli sunt impossibilia...

iudicaturus de vivis et mortuis. ec. v. Convinc. (?) p. 7.

(p. 2) Secondo il Teologo Gesuita si possono ignorare invincibilmente i principj secondari della legge naturale. Quanti precetti poi si riducono dai Molinisti a questi principj secondari:

S. Prosper in lib. sent.: Inexcusabilis est omnis peccator... v. S. Th. 1. 2. qu. 76. ad 2. et qu. 94. art. 6.

(p. 8) De ignorantia legis nat. v. Soissons, tom. 7. pag. 211.

(p. 2) v. Ians. de gr. Christi, 1. 3., c. 17.

(p. 3) Egli è ben vero, che in qualche parte si scosta da Molina, ma non dice abbastanza per salvare il dogma della predestinatione gratuita. Imperciocchè questo secondo il suo sentimento suppone la previsione del futuro consenso a certe grazie pretese speciali. Ora il libero arbitrio vi ha la principale parte, cioè la determinazione della volontà, ed il consenso a tali grazie.

Il Teologo Gesuita si servirà di tutti i termini per esprimere l'eccitazione e la forza della grazia per ottenere il consenso della volontà umana, ma non dirà mai, ch'ella determini l'uomo a consentire bensì per ultimo si riduce alla previsione del futuro consenso. Quanto meglio Clemente VIII nel sesto suo scritto comunicato ai Teologi nella Congregazione de Auxiliis art. 4. Gratia Dei habet suam efficaciam ab Omnipotentia Dei, et omni dominio quod sua divina Maiestas habet in voluntates hominum, sicut et in coetera omnia, quae sub celo sunt.

Quindi ne nasce un falso principio cioè, che la possibilità dei precetti di Dio dipende essenzialmente dalla grazia attuale, talmente che senz'ella l'uomo non abbia alcun vero potere, attivo e libero di osservare la legge di Dio. Ora se questo potere attivo e libero dipende essenzialmente dalla grazia attuale, ne seguirà, che senza la grazia non vi è libero arbitrio, il quale altro non è come dice S. Tommaso, che facultas activa potens operari diversa o che per il peccato si è estinta la libertà, sentimento contrario a quanto ha sempre insegnato la Chiesa etc. E perciò Silvio in 1.

2. q. 109. a. 4. Sive detur aliqua gratia, quae tantum est sufficiens et non efficax, sive non detur ea, secundum rei veritatem est impertinens ad salvandum quod homo possit divina mandata servare: quia iuxta communem sententiam, gratia sufficiens non semper datur, et tamen homines viatores semper possunt divina mandata servare; ac per consequens etiam tunc quando non habent gratiam sufficientem. Ergo ut observatio mandatorum dicatur esse possibilis, non est necesse venire eo ut dicatur quod habeant gratiam sufficientem.

(p. 13) 4. Discrimen inter gratiam sanitatis, ut dicunt, et gratiam medicinalem non inde petendum est, quod illa esset gratia sufficiens, ista sit gratia cui resisti non possit, ut fингит Jansenius.

Jansenius lib. 8. de gratia Salvatoris, cap. XX. (Augustinus, t. III, Rothomagi, MDCLII, p. 367):

Dicimus igitur liberum arbitrium, quantumcumque vehementi atque efficaci gratiae delectatione praeventum atque determinatum ad faciendum bonum, adhuc tamen posse bonum non tantum non facere, sed etiam malum. Verum est enim istud non quidem in sensu composito, ut vulgo dici solet, sed in sensu diviso. Nimurum quia eodem tempore, quo voluntatis arbitrium sub gratiae delectatione efficaciter eam movente positum est, imo quo etiam actum voluntatis bonum facit, est in eadem voluntate potestas illud non faciendi, imo peccandi, non quod cessatio ab actu quem tunc elicit, aut actuale peccatum cum gratiae delectantis influxu consistere possit (quod sensus compositus postularet) sed quia cessandi et peccandi potestas cum eadem gratia simul in eodem voluntatis arbitrio coniungi potest. Nam quamvis duo actus contrarij sint oppositi, et in eadem voluntate simul esse non possint; potestes tamen ad opposita non sunt oppositae, nec sibi invicem, nec actibus oppositis, et in eodem simul subiecto, sive agente, sive quiescente commorantur.

(p. 4) 4. *De Locis Theologicis.*

Iudicium Romani Pontificis cum Episcopis per orbem dispersis, vel maiori eorum parte irrevocabile est in decretis fidei et morum, et etiam factis dogmaticis.

Saranno dunque le false decretali sostenute da quasi tutti i Papi, e dalla maggior parte de' Vescovi altrettante regole infallibili. L'articolo della infallibilità ne' fatti dogma-

Il consenso della Chiesa essendo necessario acciò il giudizio del Papa sopra materia di fede sia infallibile, malamente restringe quello al maggior numero di Vescovi, quasi gli altri per esser in piccol numero non appartengono alla Chiesa o cesino d'esser Vescovi. V. Bossuet De Cleri Gall. part. 3. lib. 7. 8. 9.

Melchior Canus l. 4. c. 5.: Nego enim

ticci nacque nel secolo passato. Voyez Opstraet, tom. 2. dissert. 4. quaest. 5.

cum de fide agitur, sequi plurimorum iudicium oportere. Nec hic ut in humanis vel electionibus, vel iudiciis, ex numero suffragiorum, sententiam metimus. Scimus non ea semper esse optima, quae placent pluribus: scimus in rebus, quae ad doctrinam pertinent, sapientium sententiam esse praeferendam, et sapientes, pauciores sunt.

(p. 11) *De Locis Theologicis.* La Chiesa è infallibile decidendo qual sia il senso d'un libro, questo senso dunque gli è infallibilmente noto. Ora la Chiesa non può conoscere infallibilmente il senso d'un libro, che per mezzo della rivelazione, o dell'evidenza. Non vi è per questo fatto rivelazione, altrimenti apparterebbero alla fede divina. Dunque la Chiesa per mezzo di evidenza conosce esser tale senso quello d'un libro. Che ciò si dica di proposizioni semplici, chiare ed evidenti, e del senso delle quali convengono le persone dotte, la cosa sta bene, e basta per formare certezza morale esclusiva d'ogni dubbio, ma sarà sempre contrario alla ragione il ricorrere a una infallibilità fondata sopra le promesse di G. C.

Examen Critique de la Theol. de Poitiers pag. 92.

(p. 5) 5. *De Virtutibus Theologicis.*

4. Spes ex amore concupiscentiae enascitur, qui et honestus est, et salutaris; quo etiam accendimur desiderio supremae beatitudinis...

V. Jansenium de gratia Christi, lib. V., cap. IX, pag. 220.

S. Th. 2. 2. qu. 17 art. 6. ad 3um.

Spes facit tendere in Deum, sicut in quoddam bonum finale adipiscendum. S. Tommaso parlando dell'amore di speranza non dice, che con questo amore noi rapportiamo Dio a noi medesimi, come al fine, per cui lo desideriamo, ma bensì *spes fuit etc.* onde questa virtù nasce da un vero amore di Dio di Carità; altrimenti una virtù Teologale, e soprannaturale c'inspirerebbe di rapportar Dio a noi, e questa virtù avrebbe per termine del suo movimento la creatura...

(p. 7.) Quando amiamo Iddio come Sommo nostro bene non riferiamo Dio a noi, ma noi a lui, ed egli è il fine e la perfezione nostra, e se si vuol dire amor di Concupiscenza, sarà di una concupiscenza Santa e ben ordinata, per cui non riferiamo Iddio a noi, ne ai nostri comodi, ma ci uniamo a lui come alla nostra finale felicità.

Nè vale a dire che questo amor sia imperfetto, perchè non tende alla bontà infinita, come tale in se, ma bensì perchè tale è a noi. Imperciò chiunque ama Iddio come sommo suo bene, e la sua suprema felicità, veramente ama Iddio come sommo suo bene, e la sua suprema felicità, veramente ama Iddio come sommamente buono in se e perfetto, tale dovendo essere per compiere ogni nostro desiderio, e beatificarsi. Oltre a ciò Chi ama Iddio come sommo suo bene cercando in lui solo la sua felicità, perchè solo è il bene infinito, da cui può esser perfettamente beatificato, ama Iddio perfettamente, lo ama sopra ogni cosa e lo preferisce ad ogni creatura. Nè per un tal amore riferisce Dio a se stesso, come al fine, ma come al soggetto da beatificarsi unicamente per la possessione di Dio; onde tal possessione desidera, acciò pur conoscendo pienamente ed amando perfettamente Iddio riferisca se stesso a Dio come unico suo oggetto beatifico, ed unico ultimo suo fine.

(p. 9) L'amore non è l'atto proprio della speranza, ma il principio, da cui essa nasce. Non si distingue però la speranza per l'amore, ma per l'atto proprio, e per l'oggetto suo formale. L'atto proprio della speranza è una generosa fiducia, ed una forte elevazione

d'animo appoggiata alla infinita misericordia ed alla onnipotenza di Dio, per cui aspetta con fermezza la salute eterna non ostante la difficoltà dei mezzi, e la nostra debolezza, la qual fiducia non è amore, ne carità, ma una santa e generosa audacia.

(p. 6) *De Incarnatione...*

7. *De Poenitentia.*

6. *Contritio alia est perfecta, alia imperfecta...*

Da quanto avanza in questa tesi il Teologo si scorge voler esso che il motivo della contrizione perfetta sia l'amor puro con cui si ama Iddio senza alcun riguardo a noi. Non vuole egli, che la carità trovi la sua felicità in Dio, e l'ami come suo bene. Vedasi S. Tommaso, 2. 2. q. 17 art. 6 ad 3. et qu. 23, art. 1.

Se si toglie ogni relazione di Dio, e delle sue perfezioni a noi, quale amabilità intrinseca potranno per noi avere? Questa si è una misticità sognata dai Quietisti, e combattuta fortemente da Bossuet ne' suoi libri contro l'Arcivescovo di Cambrai.

De timore poenae vide Iansen. lib. V. de gratia Christi, cap. XXIII, pag. 232. Questa contrizione imperfetta concepita dal timore delle pene sinchè non racchiude l'amore di Dio iniziale non è dono dello Spirito Santo.

(p. 9) Ogni timore suppone un amore da cui nasce. L'oggetto del timore è un male assente, che riguardasi come futuro. Ogni uomo amandosi naturalmente teme i mali minacciati, che riguarda come futuri. Ciò supposto dico con S. Tommaso, 2. 2. qu. 79; art. 6, che il timore servile à per principio l'amore di noi medesimi...

Bisogna distinguere due pene molto diverse, l'una si è la separazione eterna da Dio, e la privazione del suo possesso, l'altra sono le pene dell'inferno. Il timore della prima è un timore filiale e casto, ed in un senso racchiudesi nella carità, ibidem, art. 6 in corp.

Le pene dell'inferno sono l'oggetto del timore servile: onde questo timore è distinto dal filiale per il suo oggetto, e per l'amore che ne è il principio, ibid. art. 10.

(Tentativo di stesura)

(p. 19) Da una ben attenta e considerata lezione delle tesi ultimamente sostenute in Novara nelle scuole dei P. P. Gesuiti facilmente si scorge aver essi avuto in mira di sostenere tutto il Moliniano loro sistema, adombrato bensì, e coperto astutamente per poter ingannare chi veglia sopra i loro insegnamenti. A questo fine in alcuni luoghi le tesi non sono chiaramente espresse, e per intender il vero loro senso bisogna riferirle ad altre poste sotto diversi titoli, d'onde poi si deduca il sistema di dottrina adottato nel 1º trattato (º).

Così la tesi 9. della predestinazione viene nel suo vero senso esposta dalla tesi ottava posta nel trattato *de gratia*, in cui si contiene il puro congruismo fonte inesaurito delle novità teologiche, e della troppo benigna, e lassa morale. Per procedere intanto con ordine nello esame di dette tesi seguiamo l'ordine de' trattati cominciando dalla tesi quarta *De Deo Uno*, la quale asserisce volersi da Dio con volontà seria e sincera la salute di tutti gli uomini, ed essere sentenza pia, certa, e prossima alla fede, che Iddio ciò voglia, e somministri a tutti i mezzi idonei per tal fine, comprendendovi anche i fanciulli morti senza battesimo (ºº). Questa tesi Molinistica si spaccia impudentemente sotto l'autorità di S. Agostino.

1) Si noti che le prime parole della tesi parlano di una vera provvidenza speciale di Dio per la salute degli uomini, la quale per conseguenza non riguarda la volontà ge-

(º) A questo fine... trattato. Cancellato e sost.: « A questo fine si sono in vari luoghi tralasciate definizioni essenziali, in altri si sono usate parole ambigue, ed equivoche,

che si possono interpretare in molti sensi ».

(ºº) asserisce volersi... senza battesimo. Sostituito: « si trova esposta in questi termini ».

nerale chiamata da' Teologi antecedente, ma bensì la volontà speciale e conseguente, che in questo modo si rende (...).

2) In conseguenza di questo sistema si vuole a tutti comune la grazia e si pretendono compresi sotto la mentovata volontà anche i fanciulli morti senza battesimo, indistintamente, e si rende generale e dipendente dalla umana determinazione. Ed infatti non si fa distinzione veruna di volontà, e quella medesima, con cui Iddio vuole la salute de' prede- (pag. 20) stinati, si applica a tutti gli altri. Vediamo ora se S. Agostino fosse mai in questo sentimento sotto la di cui autorità *impudentemente* viene spacciata. S. Aug. de corrept. et grat. c. 14, n. 43: *Deo volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium...*

S. Prosper,... S. Fulgent... S. August. contra Julianum. Vide Examen Theolog. t. 2, pag. 64.

(p. 21) Quindi appare qual fosse il vero sentimento di S. Agostino, e quanto lontano sia sempre egli stato dal credere, e dal confessare, che fosse in Dio una volontà generale di salvare comune ai predestinati ed a tutti gli altri uomini derivata da una speciale provvidenza. E perciò il suo fedelissimo interprete S. Tommaso nella pt. quest. 19. art. 6 ad 1um. ogni cosa rettamente distingue quindi salva l'onnipotenza d'Iddio malamente trattata dalle tesi gesuitiche.

(p. 25) *Certum est de fide etc.*

Si pretende qui che una tale volontà sia reale, effettiva, feconda, operante, un atto positivo, una volontà formale secondo la nozione semplice, propria, e naturale, la quale per conseguenza è veramente e realmente in Dio.

Gli epitteti di seria, sincera, congiunti alla parola volontà portano seco un'idea di volontà, che sia realmente e formalmente in Dio, e che sia una sorgente di azioni, di desiderj, di operazioni. Per altra parte danno idea di una volontà impotente, ingiuriosa a Dio. Non debemus, dice Estio in 1. Sent. dist. 46, par. 2, in Deo imaginari, *sicut est in hominibus*, etc.

Seguitato dai Gesuiti Maldonato, e Fonseca.

Altro argomento. Vedi Examen Th. tom. 12. pag. 294.

Prendendo questa proposizione nel senso più semplice, e letterale, cioè la volontà di Dio per la volontà propriamente, e semplicemente detta in Dio; che si è causa universalissima di tutte le cose, e per la volontà, qual è realmente, ed in se stessa riguardo agli oggetti nelle loro circostanze particolari, e non tale quale possiamo concepirla facendo astrazione dalle circostanze; e prendendo per altra parte le parole *omnes* nella intiera generalità senza eccezione, chiaro è, che non solamente questa proposizione, non è di fede, ma che contiene un errore manifesto contro la fede, e contro il primo articolo del simbolo, in cui professiamo di credere l'onnipotenza di Dio.

Tanto è lontano dal vero il dire che sia di fede questa volontà, che l'istesso Vasquez in 1. par. disp. 96. c. 3. esclude i bambini morti senza battesimo, ed afferma, che le parole dell'apostolo riguardano solo gli adulti. Il P. Petavio nel tom. 1. dogm. Theol. 1. 9. c. 7. par. 9 attesta, che S. Agostino ha sempre parlato della volontà speciale, efficace, assoluta della salute dei predestinati, ma dubita, se questo Padre abbia mai ammesso una volontà generale di salvare tutti gli uomini.

(p. 22) Passiamo al trattato *de Divina gratia*, in cui si comincia per stabilire lo stato di natura pura. *Potuit hunc Deus statum condere quin illum elevaret etc.*

Si tratta qui un punto essenzialissimo, da cui dipendono molte verità capitali riguardanti il dogma e la morale, ond'è che i Gesuiti ne hanno sempre fatta la base principale del loro sistema opposto totalmente a quello di S. Agostino, che pure qui viene citato come difensore di questa falsa opinione.

Tournely convaincu, pag. 469...

7. *Peccato primi hominis* etc.

S. Prosper. Omne enim probitatis opus nisi semine verae exoritur fidei, peccatum est: inq: reatum vertitur et sterilis cumulat sibi gloria poenam. S. Aug. lib. 4. in Julian. cap. 3. Quidquid boni fit ab homine si non propter hoc fit, propter quod fieri vera sapientia praecipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est.

Idem lib. 1. nuptiis et concub. Cap. 4. parla della castità conjugale; così si esprime: Hoc tam evidens bonum cum infideles habent quia infideliter utuntur, etiam in malum peccatumque convertuntur.

(p. 26) (*De poenitentia*).

Cosa sarà questo sempre diverso in specie da quello della contrizione perfetta? L'amore deve essere il medesimo, e tutta la diversità consiste nel maggiore o minor grado, secondo il quale la carità è perfetta, o meno perfetta. Ciò ben inteso il Catechismo del Concilio di Trento ed in questi termini lo espresse nella pr. 2. ecc...

Nell'istesso senso disse S. Tommaso 2. 2. qu. 19, art. 8. Timor initialis hoc modo se habet ad fidelem sicut charitas imperfecta ad perfectam. Charitas autem perfecta et imperfecta non differunt secundum estensionem, sed solum secundum statum. ibid. ad 2um timor initialis est medium inter timorem servilem, et filiale, non sicut imperfectum est medium inter ens perfectum et non ec... quod tamen est idem secundum substantia cum ente perfecto, differt autem totaliter a non ente.

Quell'amore adunque, che ha da essere congiunto coll'attrazione, è un vero amore di carità non così acceso, non così veemente, né tanto acceso quanto è nella contrizione perfetta, ma il medesimo però in sostanza, ed in opere. Nè altro certamente, che un vero amore di carità hanno inteso i Padri del Concilio di Trento, quando oltre alle altre disposizioni del timore, della fede, e della speranza hanno ricerato, un atto assoluto d'amore col quale si comincj amar Dio come fonte d'ogni giustizia.

Doveva però il Teologo esporre la tesi in tutt'altro modo, e dire: Haec autem imperfecta contritio, ut proxime disponens ad gratiam in sacramento poenitentiae includere debet dilectionem Dei, non perfecta quidem, quae extra sacramentum in eius voto iustificat, sed qua Deus diligi incipiat ut iustitiae fons. Ma ben si vede, che egli ha voluto mascherare il suo sentimento e proponendo un nuovo genere d'amore preso in tutt'altro senso da quello comune ai Padri ed ai Dottori, esclude la carità della quale si forma una idea troppo mistica forse ed aliena dal retto intendimento.

Oltre a ciò parlando egli della attrazione imperfecta concepita dal timore delle pene, afferma che è utile, onesta, e dono dello Spirito Santo.

Egli è vero, verissimo, che il timor delle pene è utile, onesto, e soprannaturale: ma il dire, che sia dono dello Spirito Santo, mostra, che non si ha idea del timore servile, e che s'ignora cosa sia dono dello Spirito Santo. S. Tommaso 2. 2. quest. 19. art. 9. ne fa una questione expressa, la quale scioglie in questo modo. Timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritus Sancti, licet sit a Spiritu Sancto, quia ut Augustinus dicit in lib. de natura et gratia potest habere annexa voluntatem peccandi, quia non sunt sine charitate, ut dictum est. Unde relinquitur, quod timor Dei numeratur inter septem dona Spiritus Sancti est timor filialis, sive castus.

(p. 27) Notar si dee principalmente la ragione, per cui S. Tommaso non vuole che il timor delle pene sia dono dello Spirito Santo, cioè l'esser esso alcuna volta congiunto con la volontà del peccato, in che propriamente sta riposta la servilità, la quale non può essere cacciata, se non dalla carità. Questa servilità non impedisce però, che il timore, sia utile, e buono, poichè non appartiene all'essenza del timore, anzi quando il timore sopravviene, già ne trova occupato il cuore. Onde cacciata la servilità dalla carità resta la sostanza del timore congiunta con essa. Sarà dunque il timore un rimedio buono ed opportuno, il quale benchè non sia valevole da se a vincere il male, serve peraltro a preparare la strada ad altro rimedio più forte, con cui si possa ricuperare la salute. Vedasi S. Tommaso nella citata questione art. 4. dove spiega distintamente ogni cosa. Da ciò sempre più

chiaramente si deduce la necessità dell'atto di carità iniziale nel sacramento della penitenza, mentre fa d'uopo che venga esclusa la volontà del peccato, la quale non si depone senza la carità. Perciò il Concilio di Trento aggiunse nella condizione del timore, si voluntatem peccandi excludat, sapendo benissimo i Padri, che può essere congiunto o con la servitù, che non è altro che la volontà del peccato, o con la carità, non perfetta ancora e portata a un grado veemente. *Timor initialis*, dice lo stesso S. Tommaso nella stessa qu. art. 8. ad 2um non timet poenam, sicut proprium obiectum, sed in quantum habet aliquid de timore servili ordinatum, qui secundum substantiam manet quidem cum charitate, servitilitate remota. Sed actus eius manet etc.

Dalle osservazioni fatte, e dai ragionamenti proposti concludiamo finalmente, che l'espositore delle tesi non professa una Teologia molto sana, e secondo la tradizione de' Padri, benchè in alcuni luoghi abbia affettato a parlare in apparenza conforme alla vera dottrina della Chiesa. Imperciocchè nelle principali materie della predestinazione della grazia, delle virtù, e della penitenza ha posti principj tali, che non possono assolutamente convenire con ciò che c'insegna la nostra religione, anzi ne derivano conseguenze perniciose tanto al dogma, quanto alla morale.

Ciò ha fatto con arte finissima per insinuare copertamente il suo sistema Molinistico, e sottrarlo così alle giuste censure di chi veglia sopra il deposito della fede, e con tutto lo studio procura di mantenerlo illeso, e sincero.

B.

APPREZZAMENTI DELL'ABATE BERTA SULLE VICENDE DELLA CHIESA DI UTRECHT

(*Minuta di lettera ad un amico* - Bibl. Naz. Tor., ms. Q². II. 12, fasc. 19)

Sommauente gradevole mi è stata la vostra lettera del 26 marzo, in cui mi date una cortese testimonianza della vostra cordiale amicizia, e della memoria, che vi degnate avere d'un vostro sincerissimo servitore, che a nessuno la cederà mai in amarvi, e stimervi. Non poco però mi dispiace il non sentire in me quei lumi di dottrina, che la vostra bontà benignamente mi accorda, e che in voi piuttosto debbo ammirare e cercare. Tuttavia trattandosi di causa importantissima per la Cattolica Chiesa, e per l'amore della religione, io vi dirò schiettamente il mio sentimento, sottomettendolo intieramente al vostro raffinato giudizio.

Subito, che mi pervenne il Concilio provinciale d'Utrecht, lo lessi con sollecita premura riflettendo attentamente sopra tutte le questioni in esso trattate, e v'assicuro, che ne restai grandemente soddisfatto, sì per la buona dottrina, che vidi sostenuta con forza, e sì per il modo ancora degno dei primi secoli della Chiesa. E a dirvi il vero mi parve un atto Sovrano della divina Clemenza, che in tempi così torbidi, ed agitati fosse uscita una confessione della nostra fede tanto chiara ed aperta da un paese, in cui la Cattolica religione appena vien tolerata dal governo politico, si trova per tante vie oppressa, e suffocata. Quale, m'immaginai tra me stesso, dovrà essere la contentezza del Papa in vedere la primazia della sua sede così ben difesa, e vendicata dalle ingiurie degli opposenti? Ma quanto mi sono ingannato nel nostro pensiero, perché appena giunse il Concilio in Roma, che i Gesuiti nemici antichi di quella povera Chiesa, si rivolsero immanente contro, e si studiarono tutte le arti per procurarne la condanna. Pende ancora il giudizio, e per quanto si siano adoperati i Censori per trovare qualche articolo meritevole di condanna, non è loro riuscito, poichè spira da per tutto, come voi ben avvise il zelo in favore della buona dottrina, e della Santa Sede. Ciò non ostante lo vedrete condannato, e tal è l'acciecamiento della Corte Romana in favore de' Gesuiti, che certamente non sarà loro negato quanto dimandano con tanta ostinazione, e pertinacia. Già l'abbiamo

l'esempio della condanna del Mezengui da essi tentata e sollecitata per fare una diversione, ed eccitare nuove questioni, con le quali cercano tuttora a turbare il mondo, ed avere una via aperta a perseguitare chi si oppone alle loro false, e perniciose dottrine.

Questo è lo spirito, che gli ha spinti per il passato, e gli anima presentemente a perseguitare il Clero Cattolico d'Ollanda, di cui, se ben ne sapete la Storia conoscerete non essere stato altro il mancamento, che di opporsi alle innovazioni dei Gesuiti, e resistere con vigore a tutti i loro artifizi, coi quali tentarono di soggiogarlo, e deprimerlo. E volesse Iddio che in questo non fossero stati secondati dalla Corte Romana. La quale colla interdizione ingiusta di Monsignor Codde diede occasione a quanto è seguito in appresso, ed a tutte le ordinazioni che malgrado i di lei replicati divieti si fecero in quella Chiesa, con che si è preteso risguardarla come scismatica. Ma a dir vero come mai si può provare questo scisma che si pretende? Dove sono gli atti di separazione fatti da quella Chiesa, se non gli vogliamo cercare nei Decreti di Roma, dei quali ovunque è nota l'insussistenza; e la non fondata intimazione. Non ha il Clero d'Ollanda sempre appellato pruove in favore de' suoi diritti, non ne ha sempre domandato un legitimo esame secondo le regole canoniche, e quel che è più non ha sempre fatte tutte le dovute instanze affinchè il Papa provvedesse ad normam juris.

Ora io vi domando, se ricusando Roma di fare la dovuta giustizia e non volendo prestare orecchio alle giuste lamentanze di quella Chiesa, non era ella in diritto di provvedere a se stessa secondo le leggi Ecclesiastiche, ed in quella forma canonica, che le fu additata da valenti canonisti, e si meritò l'approvazione di tante Accademie Cattoliche? Sarebbe pur bella che bastasse pubblicare un qualunque decreto di anatema e di scomunica, per privare una Chiesa d'ogni diritto. È prescritta la forma dei giudizj, vi sono le leggi sagrosante, a cui debbono questi esser appoggiati, e se non si osservano di nium valore saranno i decreti, e ben lungi di provare uno spirito di scisma in coloro, contro i quali sono lanciati gridano contro chi li lanciò senza fondamento, e senza ragione. Sarà sempre, credo per me, obbrobriosa alla Corte di Roma la storia della Chiesa Ollandese, che industriandosi col maggior zelo di mantenere salda la sua fede in mezzo alle tenebre sparse dall'eresia, e sotto il governo degli Eretici, non solamente si trovò priva di sostegno, per parte della Romana Corte, in cui doveva premere sopra ogni altra cosa il mantenerla, e proteggerla, ma ne riportò infinite persecuzioni, per liberarsi dalle quali ebbe bisogno dell'aiuto delle altre Chiese... (*margine in basso tagliato*)...

di quel Clero infelice, non poterono a meno di accordargli la loro sovrana protezione contro i persecutori, dai quali era malamente trattato presso la Corte Romana. Quindi va preso il carattere di quella Chiesa, la quale se si è discostata dalle vie ordinarie, ciò non ha fatto, se non dopo le più solenni rappresentanze fatte al Papa per ottenere giustizia, e dopo avere tentato tutti i mezzi necessarj secondo l'ordine canonico. Ridotta a quell'ultimo stato di necessità, che non ammetteva più dilazione, si appigliò all'unica via, che le restava per perpetuare le ordinazioni non mancando mai di farne intesa Roma e chiederne l'approvazione.

Se non fu mai sentita, e se prevalsero sempre le arti de' suoi nemici, non so che dirmi, so bene, che non ci vedo lo spirito di scisma, ne alcuna incertezza di dottrina, o di condotta tenuta, che se da alcuni Decreti di Roma e dalle note apposte in essi vogliamo dedurre il sentimento opposto, quanti personaggi illustri dovremmo noi condannare, che pur sono venerati come Santi, e quante Chiese avere per schismatiche che tali non furono mai riputate dalla Chiesa. Basta esaminare attentamente la serie del fatto, e seguirne passo a passo le tracce per vedere chiaramente le ingiustizie, che si sono commesse verso quella Chiesa, e che sarebbe troppo lungo il riferirvi. Penso, che avrete ricevuto il libro stampato dopo il sinodo col titolo di *Recueil de divers témoignages des plusieurs Cardinaux, Archevêques, Evêques, Universités ec. en faveur de la Catholicité, et la legitimité des décrets du Clergé, et des chapitres, Archevêques, et Evêques de l'Eglise catholique des provinces Unies, etc.* a Utrecht 1763. Se non lo avete ancora; procuratevelo, che troverete in esso quanto desiderate nella presente materia, e vedrete insieme additati i libri, necessarj a leggersi per informarsi bene del fatto, il quale ignorando non si darà mai un perfetto giudizio.

Note e comunicazioni

SPIRITALITÀ E UMANESIMO NELLA PEDAGOGIA DI DON BOSCO

Nei giorni 6-7-8 giugno è stato tenuto a Bruxelles, in occasione dell'Esposizione Universale 1958, il Congresso nazionale e internazionale dei Cooperatori Salesiani e delle Compagnie della Gioventù Salesiana.

Il tema generale del Congresso fu: *Don Bosco e la formazione umana*.

Svoltosi con grande successo e con la partecipazione di circa 2000 congressisti, venuti da tutte le parti del mondo, ma specialmente dal Belgio, Italia, Francia, Olanda, Inghilterra, Germania, si iniziò nel grande salone-teatro dell'Istituto S. Giorgio di Woluwe-St. Pierre, e si chiuse nell'Auditorium della Civitas Dei all'Esposizione Universale.

Tra le personalità convenute notammo Mons. Forni, Nunzio Apostolico nel Belgio, Mons. Arduino, Vescovo di Shiu-Chow (Cina), Mons. Marianayagam, Vescovo di Vellore (India), Mons. Schoenmaeckers, Ausiliare di Malines, Don Fedrigotti e Don Ricceri del Capitolo Superiore della Società Salesiana, Madre Vespa e Madre Bonomi del Consiglio Generalizio delle Figlie di Maria Ausiliatrice, Don Valentini e Don Grasso del Pontificio Ateneo Salesiano, Don Van Niele dell'Università di Friburgo (Svizzera), i professori Buyse e Kriekemans e il Can. Janssens dell'Università Cattolica di Lovanio, Monsieur Behogne ex-ministro del Belgio, Monsieur Delori, Presidente nazionale dei Cooperatori salesiani del Belgio, gli Ispettori Salesiani del Belgio, della Germania Sud, della Napoletana e della Thailandia e il Segretario Generale dei Cooperatori.

Nei vari « Carrefours » di specialisti, si svolsero temi della più grande attualità, soprattutto in ordine all'apostolato laico.

Diamo qui l'orazione inaugurale del Congresso tenuta dal Rettor Magnifico del nostro Ateneo. (*Nota della Redazione*).

INTRODUZIONE

Il tema che abbiamo scelto di svolgere in questa seduta inaugurale del « Congresso Internazionale di Azione Salesiana » è: *Spiritalità e umanesimo nella pedagogia di Don Bosco*.

Evidentemente, dovendo essere contenuto entro un modesto limite di tempo, e avendo lo scopo di presentare, come in un quadro sintetico, quelli che saranno gli svolgimenti delle due sezioni che seguiranno, ci dovremo accontentare di delineare *su motivi noti* le caratteristiche essenziali della pedagogia salesiana.

È per questo che, dopo la presentazione del tema, ci soffermeremo a considerare i lati salienti della spiritualità e dell'umanesimo di Don Bosco.

Innanzitutto una parola sulla scelta del tema.

La nostra manifestazione si inquadra in quella più ampia dell'Esposizione Universale e Internazionale di Bruxelles 1958 che ha come argomento centrale: *La tecnica al servizio degli uomini per un mondo più umano*.

Ora per questo ci è sembrato quanto mai opportuno sottolineare il lato umanistico sia della spiritualità che della pedagogia di Don Bosco.

Perchè, a dire la verità, quando noi guardiamo lo spirito di Don Bosco in concreto, noi troviamo che è ad un tempo una pedagogia, un umanesimo e una spiritualità, e noi avremmo potuto intitolare la nostra conferenza sia: « Spiritualità e pedagogia nell'umanesimo di Don Bosco », come anche « Umanesimo e pedagogia nella spiritualità di Don Bosco », e avremmo in concreto detto la stessa cosa, tanto questi tre fattori sono costitutivi essenziali del suo spirito e della sua opera.

Non per nulla nelle poche pagine sul Sistema Preventivo il Santo disse che tale suo sistema si fondava tutto sulla Ragione, Religione e Amorevolezza, indicando così questi tre motivi fondamentali: l'umanesimo rappresentato dalla ragione, la spiritualità dalla religione, e la pedagogia dall'amorevolezza.

Nè si creda che una tale interpretazione sia un po' forzata.

È infatti evidente che l'umanesimo sottolinea, per la stessa sua essenza, tutto ciò che è umano nel mondo, e il valore principale dell'uomo è la sua razionalità. La spiritualità è la parte più nobile di ogni vita religiosa, e spiritualità senza religione non ha senso.

L'educazione poi, di cui la pedagogia è l'espressione teorica, è trasmissione di vita, e ogni trasmissione di vita è opera di amore e non si compie se non nell'amorevolezza più concreta e sacrificata. Ecco dunque come i tre elementi del Sistema Preventivo s'innestano mirabilmente nel tema da noi scelto e ne sono anzi il trinomio fondamentale indistruttibile.

Per Don Bosco dunque:

Non si dà pedagogia, senza spiritualità e senza umanesimo.

Non si dà spiritualità, senza umanesimo e senza pedagogia.

Non si dà umanesimo, senza pedagogia e senza spiritualità.

Questi sono i tre vertici di un triangolo, i quali lo delimitano e lo costituiscono nello stesso tempo.

Non per nulla Don Bosco ha detto:

1) Soltanto il cristiano può con successo applicare il Sistema Preventivo.

2) La pratica di questo Sistema è tutta appoggiata sopra la parola di S. Paolo che dice: « La carità è benigna e paziente: soffre tutto, ma spera tutto e sostiene qualunque disturbo ».

3) Ragione e Religione sono gli strumenti di cui deve costantemente

far uso l'educatore, insegnarli, egli stesso praticarli, se vuol essere obbedito ed ottenere il suo fine.

Ma veniamo ai due punti del nostro tema: *Spiritualità e umanesimo nella pedagogia di Don Bosco*.

Svolgeremo questi due punti dimostrando brevemente come:

- 1) La spiritualità di Don Bosco sia:
 - a) una spiritualità giovanile,
 - b) una spiritualità salesiana,
 - c) una spiritualità educativa;
- 2) L'umanesimo di Don Bosco sia:
 - a) un umanesimo classico,
 - b) un umanesimo pedagogico,
 - c) un umanesimo devoto.

PARTE I

SPIRITUALITÀ DI DON BOSCO

1. - SPIRITUALITÀ GIOVANILE.

Se non avessimo paura di essere fraintesi avremmo denominato questa prima caratteristica della spiritualità di Don Bosco, come spiritualità infantile, e questo per designare:

- a) che essa è molto simile alla piccola via dell'infanzia spirituale di S. Teresa del Bambino Gesù;
- b) che essa è semplice;
- c) che essa è antiformalista.

a) *Spiritualità dell'infanzia spirituale.*

Ognuno comprende che solo per dimostrare questo primo aspetto della spiritualità giovanile di Don Bosco occorrerebbe tutta una conferenza. Si tratta infatti di fare un parallelo tra le due spiritualità, trovandone i punti di coincidenza.

Basterà invece una riflessione ed una citazione.

La riflessione è quella ovvia dell'ambiente a cui Don Bosco si dirige. Ambiente di giovinezza, cui è proprio lo slancio, ma che difetta di esperienza e non ha forza per sottostare con costanza a metodi troppo dettagliati e impegnativi. La fanciullezza e l'adolescenza sono il tempo dello sviluppo, della scoperta, della creatività, il tempo dell'ideale e della varietà delle forme e delle impressioni, e in questo clima solo un metodo agile e pieghevole può aver speranza di successo.

La citazione è data dalla nuova opera di Padre Victor de la Vierge O. C. D. su le *Réalisme spirituel de Sainte Thérèse de Lisieux*. Per chi conosce la spiritualità di Don Bosco basterà leggere la prima parte di questa

opera, dove si descrive il metodo pedagogico adottato da S. Teresa del Bambino Gesù nella formazione delle sue novizie, per trovare innumerevoli coincidenze con la pedagogia di Don Bosco, tanto da essere tentati di concludere ad una coincidenza perfetta.

Confidenza, gioia, libertà; intuizione rapida delle anime, adattamento a ciascuna di esse senza debolezze; non procedimenti di autorità, ma ricerca del minimum di buona volontà, per fondare in esso la via della persuasione.

In un tale clima d'apertura, d'amore soprannaturale e chiaroveggente, sotto la condotta di educatori che in luogo di far da schermo a Dio, non vogliono essere che suoi strumenti, le anime si dilatano e rendono al massimo delle loro possibilità, in una crescita armoniosa e personale.

b) *Spiritualità semplice.*

Nostro Signore ha detto: « *Nisi efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in Regnum Coelorum* ». Questo detto contiene l'elogio dell'infanzia e della semplicità ad essa inerente.

Chiunque viene a contatto per dovere d'ufficio con la gioventù, deve rispettare e potenziare tale qualità, che forma una delle ricchezze più grandi della fanciullezza.

Don Bosco ha scritto nella vita di Magone Michele: « Teniamoci alle cose facili, ma si facciano con perseveranza ».

Il Bouquier, commentando tale caratteristica, così si esprime:

« Pourquoi la simplicité serait-elle une caractéristique de la spiritualité de Don Bosco? De toute évidence à cause de la clientèle à qui s'adressent par vocation les Salésiens et en même temps sans doute en raison de la méthode familiale qui les distingue et dont la simplicité est comme une conséquence naturelle.

Avec les simples que sont les enfants comme avec les gens du peuple et les travailleurs, on ne voit pas comment on pourrait adopter une attitude autre que la simplicité sans prêter au ridicule.

Voyez-vous par exemple, quel immense éclat de rire saluerait l'assistant salésien qui s'avisera d'aborder ses enfants d'un air gonflé et maniére!

L'ambiance normale, naturelle d'un milieu d'enfants et de jeunes gens c'est la franchise simple et même un peu rude parfois.

Observez-les voyez-les, "trotter" sous vos yeux! Ils s'offrent tels qu'ils sont avec défauts et qualités.

Ruser, se composer une attitude ils ne savent pas encore le faire ou si peu et si mal!

Ne nourrissant aucun calcul, aucune ambition, l'idée ne leur vient même pas de mettre en avant ou d'en faire accroire sur leur compte.

Ils sont "nature"! Et c'est cela précisément qui constitue leur charme, l'agréable de leur société; cette simplicité naïve qui étaie le bon comme le mauvais, les rend attirants et charmants.

On se plaît avec eux parce que, en eux, rien ne choque, rien ne heurte comme il arrive trop souvent avec les grandes personnes.

Le fait même qu'ils sont simples nous rende même à l'occasion, de sévères, bienveillants. C'est comme si leur faiblesse, en nous émouvant, nous désarmait et, qui mieux est, nous portait à prendre leur défense ».

c) *Spiritualità antiformalista.*

È questa una caratteristica della spiritualità moderna: di essere molto più attaccata alla realtà che alle teorie di scuola e ai metodi creati a tavolino o fondati sull'esperienza di altri tempi. Don Albera, il secondo successore di Don Bosco, nella sua circolare del 18 ottobre 1920, così scriveva:

« I fondatori di istituzioni religiose miran in primo luogo alla santificazione personale, e solo dopo ciò all'apostolato a pro' degli altri: perciò chi vuol abbracciare l'Istituto deve anzitutto consacrare molti anni a santificarsi.

Don Bosco però, con fine intuito dei tempi e dello spirito moderno, insofferente di certe metodicità non essenziali al conseguimento del fine, comprese che con un po' di buona volontà si poteva far procedere di pari passo la santificazione propria e l'apostolato ».

E come in questo punto, così in altri, egli seppe guardare con coraggio allo spirito sano dei nuovi tempi, e adeguarsi opportunamente in tutto ciò che non contrastava coll'essenza dello spirito evangelico e della vita religiosa.

Questa caratteristica partecipa in verità e del realismo spirituale di S. Teresa di Lisieux e della spiritualità moderna, e della spiritualità propria di S. Francesco di Sales.

2. - SPIRITALITÀ SALESIANA.

Errerebbe chi volesse cercare nelle correnti di spiritualità anteriori a Don Bosco, la fonte delle sue ispirazioni e il modello della vita spirituale da lui fondata.

Si rintracciano evidentemente nella sua spiritualità i caratteri comuni ad ogni forma di vita religiosa apostolica e le caratteristiche peculiari delle opere educative, ma, se si vuole essere sinceri, non si può andare più in là. Non ci fu alcuna imitazione propriamente detta nella sua creazione originale, ma, come per tutte le opere di Dio, egli fu strumento per una concezione nuova di vita religiosa educativa, tutta impregnata di spirito evangelico con davanti agli occhi un modello e un patrono, San Francesco di Sales, che doveva dare il tono e il colorito a questo suo spirito, senza nulla togliere alla sua originalità.

La prova di questo si ha nella missione soprannaturale che fu affidata a Don Bosco fanciullo nel sogno dei nove anni, e che gli fu delineata in tutte le sue caratteristiche essenziali, quando i santi che gli dovevano essere di modello non erano forse da lui conosciuti neppur di nome. Chè la fonte

prossima per una parte della sua spiritualità è S. Giuseppe Cafasso, a lui superiore d'appena quattro anni, in età, suo conterraneo e maestro e, nello stesso tempo, direttore e moderatore dell'anima sua, sostenitore e benefattore della sua opera, e le fonti remote sono S. Francesco di Sales e S. Alfonso M. de' Liguori. Il Cafasso è il canale attraverso il quale lo spirito di S. Francesco di Sales e l'ascetica e la pietà di S. Alfonso sono passate nel cuore e nella vita di Don Bosco.

Ma tuttavia quale indipendenza di fronte a queste cause remote e prossime! Il Cafasso ripeteva sovente: « Il bene bisogna farlo bene », mentrechè Don Bosco si accontentava di rispondere che il bene bisogna farlo, e poi lo si fa come si può.

S. Francesco di Sales gli è modello nella dolcezza, ma non nelle espressioni troppo affettuose e nella sua libertà, pure delicatissima, nel trattare il tema della purezza. Don Bosco era un educatore e sentiva tutta la sua responsabilità di non suscitare anzi tempo un problema che il giovane non aveva ancora capacità di risolvere, e la cui conoscenza avrebbe fatto vacillare la sua volontà ancor troppo debole ed instabile.

S. Alfonso prestò a Don Bosco tante pratiche di pietà, tante preghiere e considerazioni, che il Santo trovò adatte per i suoi giovani, ma tutto questo non è che un apporto materiale alla spiritualità di Don Bosco.

Mentre infatti si può dire con certezza che la spiritualità di Don Bosco appartiene alla scuola salesiana, non si può affatto asserire che essa appartenga anche solo in parte a quella alfonsiana. Lo spirito è un altro.

Una ragione del resto dell'indipendenza di Don Bosco, oltre quella sopraccennata, è che nessuno dei suoi maestri e modelli fu un educatore della gioventù in senso proprio.

Don Bosco definì l'educatore: « un essere interamente consacrato al bene dei suoi allievi », e per lui ogni educatore era un apostolo. Egli, educando, ha di mira di formare il cristiano e il santo, e là dove la materia si prestò formò dei fanciulli santi, come Domenico Savio. Nelle pagine sul Sistema Preventivo dice che le colonne che sostengono un edificio educativo sono: la frequente confessione, la frequente comunione e la Messa quotidiana. Tre mezzi strettamente soprannaturali.

Dire dunque che la spiritualità di Don Bosco appartiene alla scuola salesiana è dire cosa arcinota, anche se un'analisi profonda di tale asserto non sia ancora stata fatta.

Per la dipendenza di Don Bosco da S. Francesco di Sales rimandiamo al nostro studio: *Saint François de Sales et Don Bosco*, apparso in « Mémoires et Documents publiés par l'Académie Salésienne » d'Annecy nel 1955.

I punti di convergenza su cui bisognerebbe attirare l'attenzione dei lettori, dovrebbero, secondo noi, essere i seguenti: La libertà di spirito, la dolcezza nel coraggio, l'essere tutto a tutti, l'accettazione del reale, la discrezione e l'equilibrio, l'uguaglianza di umore, l'ottimismo soprannaturale, il perpetuo sorriso, e il « saper poco e fare assai ».

Ma è evidente che un tale studio approfondito sarà possibile solo quando si sarà fatto uno studio analogo sull'essenza del Sistema Preventivo e sul Sistema Preventivo di S. Francesco di Sales.

3. - SPIRITALITÀ EDUCATIVA.

Nel primo numero di « Salesianum » di quest'anno abbiamo abbozzato una Spiritualità delle Congregazioni Insegnanti e speriamo che sia come un seme ed un richiamo, in modo che si abbia a prendere in considerazione e a sviluppare anche quell'aspetto così ricco della spiritualità di tante Congregazioni religiose.

In realtà non tutte le spiritualità sono educative in senso proprio e preciso, anche se tutte possono essere considerate come tali, dato che deve esistere tutta una pedagogia spirituale e soprannaturale, che ha la sua sede propria nella vita religiosa.

C'è infatti tra spiritualità e spiritualità educativa la stessa differenza, che esiste tra governare e educare, tra sistema repressivo e sistema preventivo.

Scopo del governare, anche in campo spirituale, è rendere possibile la vita di comunità in ordine all'acquisto della perfezione, è procurare, direttamente, il bene comune dei sudditi, mentre il bene spirituale privato dei confratelli è voluto e curato solo in forma mediata, e, per così dire, « in obliquo ».

L'autorità, scrive il Cantù nell'Introduzione alla *Storia Universale*, è necessaria per tutelare la libertà di ciascuno contro le invasioni di tutti, e la libertà di tutti contro gli attentati di ciascuno.

Nel governare si applica di regola il sistema repressivo, secondo quelle parole di Don Bosco:

« Il Sistema repressivo consiste nel far conoscere la legge ai sudditi, poscia sorvegliare per conoscerne i trasgressori ed infliggere, ove sia d'uopo, il meritato castigo. In questo sistema le parole e l'aspetto del Superiore debbono essere sempre severe, e piuttosto minaccevoli, ed egli stesso deve evitare ogni familiarità coi dipendenti. »

Il Direttore per accrescere valore alla sua autorità dovrà trovarsi di rado tra i suoi soggetti e per lo più solo quando si tratta di punire o di minacciare. Questo sistema è facile, meno faticoso e giova specialmente nella milizia e in generale tra le persone adulte ed assennate, che devono da se stesse essere in grado di sapere e ricordare ciò che è conforme alle leggi e alle altre prescrizioni ».

Scopo dell'educare, invece, è la formazione integrale dell'alunno, che si ottiene soprattutto col proporgli e fargli fare liberamente e ripetutamente atti di virtù, non in forma sistematica ma vitale, fino a che abbia acquistato l'abito di essi.

L'ottenere però questo non è nel potere dispotico dell'educatore, ma

egli potrà influire sull'educando sia con l'esempio, sia con l'amore, sia con la persuasione, sia con la preghiera.

Si tratterà quindi di adoperare tutti questi mezzi nel loro massimo grado di efficacia, eccitando, consigliando, facilitando, incoraggiando, allettando la volontà e facendole fare l'esperienza del bene, innamorandola fortemente di esso.

È quello che Don Bosco esprime colle parole: « Diverso e, direi, opposto è il Sistema Preventivo. Esso consiste nel far conoscere le prescrizioni e i regolamenti di un Istituto e poi sorvegliare in guisa, che gli allievi abbiano sempre sopra di loro l'occhio vigile del Direttore e degli assistenti, che come padri amorosi parlino, servano di guida ad ogni evento, diano consigli ed amorevolmente correggano, che è quanto dire: mettere gli allievi nell'impossibilità di commettere mancanze ».

Solo una spiritualità così concepita, in funzione cioè del miglioramento continuo dell'allievo, facilitandogli tale compito, in una visione concreta della debolezza umana, è veramente educativa e ottiene risultati di gran lunga superiori a quelli di altre forme di vita religiosa, dove si suppone costantemente che il soggetto trovi in sè la forza per l'osservanza della regola.

Una tale spiritualità tiene conto delle conseguenze del peccato originale e aiutando e trattando tutti con comprensione ed amorevolezza, ottiene veramente i massimi risultati.

PARTE II

UMANESIMO DI DON BOSCO

1. - UMANESIMO CLASSICO.

Non è il caso di fermarsi a lungo su questo aspetto dell'umanesimo di Don Bosco. Ma è una realtà che egli ebbe una formazione classica, diede ai giovani studenti una formazione classica e fondò per così dire una scuola che diffuse poi per tutto il mondo.

Da giovane egli aveva letto tutti i classici italiani e latini, passandovi su le intere notti, tanto da soffrirne nella salute. E dato che allora, come egli stesso testifica, egli non faceva distinzione, a causa della sua memoria straordinaria, tra il leggere e il ritenere, egli poi li ritenne in buona parte a memoria per tutta la vita.

Si convertì più tardi dai classici pagani ai classici cristiani e li introdusse poi nelle sue scuole accanto ai primi, facendone apprezzare la profondità del contenuto sotto una forma che in molti punti poteva gareggiare coi modelli pagani insuperabili.

Nel 1868 lanciò il programma della « Biblioteca della Gioventù Italiana », e dal 1869 al 1885 uscirono ben 204 volumetti, che si sparsero per

l'Italia in mezzo milione di copie, presentando alla gioventù le migliori opere dei classici italiani.

Circa lo stesso tempo sviluppò pure la collana « Selecta ex Latinis Scriptoribus », i cui primi volumi erano apparsi nel 1865-66, e che alla morte del Santo, contava già 41 volumetti, commentati per le scuole. Oggi tale collana abbraccia 180 volumetti della serie latina, e 120 della serie greca.

Nel 1877 poi iniziò la collezione dei classici latini cristiani, a cui più tardi unì anche una serie greca, entrambe molto diffuse ed apprezzate.

Alla scuola di Don Bosco si sviluppò così una forte corrente umanistica, che ebbe dei nomi gloriosi quali Francesia, Cerruti, Durando, Tamiatti, Garino, Puppo, Ubaldi, Colombo, Ceria, per tacere di tanti altri.

2. - UMANESIMO PEDAGOGICO.

Ma più che all'umanesimo classico bisogna por mente all'umanesimo pedagogico di Don Bosco. Il primo contribuì fortemente all'istruzione e alla formazione intellettuale dei suoi allievi, questo secondo invece diede una forma caratteristica all'educazione salesiana; tanto da porla decisamente nella grande linea di S. Francesco di Sales, Fénelon, Newman, di cui Don Bosco fu contemporaneo.

Le linee fondamentali di questo umanesimo pedagogico possono essere considerate: l'allegra, la ragione, l'amorevolezza, il lavoro.

a) *L'allegra.*

Scrive Don Bosco: « Si dia ampia libertà di saltare, correre, schiamazzare a piacimento. La ginnastica, la musica, la declamazione, il teatrino, le passeggiate sono mezzi efficacissimi per ottenere la disciplina, giovare alla moralità e alla sanità. Si badi soltanto che la materia del trattenimento, le persone che intervengono, i discorsi che hanno luogo non siano biasimevoli. Fate tutto quello che volete, diceva il grande amico della gioventù S. Filippo Neri, a me basta che non facciate peccati ».

In questo articolo si ha il riconoscimento del diritto del ragazzo allo svago, allo sviluppo armonico del corpo, ad un'atmosfera di gioia e di allegria che lo ristori e lo ricrei in una visione serena ed ottimistica della vita.

b) *La ragione.*

Il Servo di Dio Don Filippo Rinaldi, terzo successore di Don Bosco, così si esprimeva in proposito:

« Nei vari sistemi di educazione alle volte non si tiene nel dovuto conto la ragione. Ora così non fece Don Bosco, il quale volle, prima di tutto, guadagnare la testa del ragazzo. E questo lo fece istruendolo, invitandolo frequentemente a riflettere sullo scopo della vita, sul valore dei consigli e dei comandi che gli venivano impartiti. Si tratta di rinnovare in lui le buone impressioni, i giudizi impliciti dovuti agli esempi ricevuti, un retto sentire e un retto giudicare, operato in lui da mille fattori, che si ri-

solvono tutti nei valori di ragione e di grazia che gli creano attorno una atmosfera sana e vivificatrice. Di qui la necessità di frequenti avvisi, ma di avvisi ragionati, amorevoli, convincenti in modo da indurlo ad una persuasione profonda. Bisogna convincere il giovane, l'obbedienza cieca non serve se non rarissime volte ».

Non per nulla Don Bosco ha lasciato scritto: « L'allievo preventivamente avvisato non resta avvilito per le mancanze commesse, come avviene quando esse vengono deferite al Superiore. Nè mai si adira per la correzione fatta o pel castigo minacciato oppure inflitto, perchè in esso vi è sempre un avviso amichevole e preventivo che lo ragiona e per lo più riesce a guadagnare il cuore, cosicchè l'allievo conosce la necessità del castigo e quasi lo desidera ».

c) *L'amorevolezza.*

Se la ragione guadagna la testa, l'amorevolezza guadagna il cuore dell'allievo.

E Don Bosco spiega: « Il Sistema Preventivo rende avvisato l'allievo in modo che l'educatore potrà tuttora parlare col linguaggio del cuore, sia in tempo della educazione, sia dopo di essa. L'educatore, guadagnato il cuore del suo protetto, potrà esercitare sopra di lui un grande impero, avvisarlo, consigliarlo ed anche correggerlo allora eziandio che si troverà negli impieghi, negli uffici civili e nel commercio ».

È quello che nella celebre lettera da Roma dell'84 ha espresso dicendo: « La familiarità porta all'affetto, e l'affetto porta confidenza. Senza confidenza è impossibile ogni opera educativa. Bisogna amare ciò che piace ai giovani, affinchè i giovani imparino ad amare ciò che piace a noi, e cioè il dovere compiuto anche quando costa ».

È il principio salesiano per eccellenza: *Tutto per amore e niente per forza.*

d) *Il lavoro.*

Francis Hermans, nella sua *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien*, là dove tenta di dare gli elementi essenziali dell'umanesimo cristiano pone anche il lavoro. Ma nel paragrafo dove tratta degli araldi della mistica del lavoro, ha dimenticato di mettere Don Bosco. Forse nessun santo invece ha dato tanta importanza al lavoro nella formazione dell'uomo, del cristiano e del santo, come Don Bosco.

Egli ha fatto del lavoro uno degli elementi caratteristici della sua spiritualità, riconoscendone in pieno la funzione nel perfezionamento dell'uomo e della civiltà, sottolineandone la parte positiva e formativa nello stesso paradies terrestre, facendone uno strumento di equilibrio nella vita umana e cristiana e uno strumento di penitenza e di redenzione nelle tentazioni e nelle difficoltà della vita.

Non per nulla il suo terzo successore, interpretandone il pensiero, sot-

tolineava il fatto che Nostro Signore venne quaggiù a redimerci colla sancificazione del lavoro prima ancora che con lo spargimento del suo preziosissimo Sangue.

3. - UMANESIMO DEVOTO.

Henry Brémond ha così caratterizzato la spiritualità di S. Francesco di Sales, et François Hermans asserisce che « l'humanisme chrétien est d'abord une spiritualité axée sur le dogme de l'incarnation ». Ma anche qui, citandone i campioni, pone S. Filippo Neri, S. Francesco di Sales, S. Teresa di Lisieux, e dimentica Don Bosco.

Abbiamo detto all'inizio che per Don Bosco l'umanesimo quasi si identifica con la spiritualità. Eccone dunque qui una splendida conferma.

Per Don Bosco l'educazione è la formazione dell'uomo integrale, è quindi impregnata di umanesimo per lo sviluppo dell'umano, e di spiritualità per la sua trasformazione nel divino.

Se nel suo Sistema i mezzi umani sono dati dalla ragione e dall'amorevolezza, il mezzo divino è dato dalla religione e dalla grazia, che permettono all'uomo non solo di raggiungere la sua divinizzazione, ma anche di realizzare la sua vocazione umana completa.

La grazia suppone la natura ma la perfeziona anche. La grazia eleva la natura, ma la sana e la guarisce anche nelle piaghe e nelle ferite lasciatele dal peccato originale.

Un umanesimo autentico, senza l'aiuto della grazia, oggi è moralmente impossibile, ed è per questo che Don Bosco diede, nella sua opera educativa, il primo posto alla pietà e alla religione.

Psicologicamente parlando il primato è detenuto dalla ragione e dall'amorevolezza, ontologicamente parlando tale primato è detenuto dalla religione e dalla grazia.

CONCLUSIONE

Abbiamo delineato, nel breve spazio di tempo concessoci, le caratteristiche salienti della pedagogia di Don Bosco. Ad altri l'approfondirle e il dimostrarle opportunamente.

Il quadro è grandioso e seducente, e risponde alle aspirazioni dell'uomo e della civiltà moderna, nel loro aspetto umano più profondo.

Possa questo incontro di civiltà in questa esposizione mondiale « Bruxelles 1958 », essere anche un incontro di anime e di spiriti, anelanti alla pace e alla verità; e possa questa presentazione di Don Bosco essere un contributo ad una civiltà umana e cristiana degna di questo nome, fondamento ad un umanesimo aperto e fecondo per il bene integrale dell'umanità tutta.

EUGENIO VALENTINI, S.D.B.

TEMAS DE TEOLOGIA FUNDAMENTAL

en una obra de Dogmática (°)

Convenimos gustosos en que habrá de parecer un capricho acotar el sector de Teología Fundamental en una obra de Dogmática; pero el filón se nos antoja riquísimo y es muy de temer que a más de uno despiste su título. Cabría pedir cuentas a quienes «bautizaron» el libro: ¿intentaron sencillamente aligerar su nombre? ¿buscaban, más bien, sugerir el estrecho parentesco que enlaza la Fundamental con la Dogmática? No carece de interés el dilema; pero su resolución nos conduciría a plantear cuestiones *a propósito de un libro* en vez de reseñar, como es nuestra intención, *el contenido del libro*.

Hallamos en él abundantes temas de Teología Fundamental. Tenemos conciencia de que, enjuiciarlo con la mirada vuelta exclusivamente a ellos, significa someterlo a un reactivo harto enérgico. Cabe pensar que nos hallamos ante una obra de valor, puesto que resiste victoriamente semejante experimento. Sólo los grandes arquitectos logran la perfección de esas líneas que el proyecto relega a segundo término.

• • •

Son numerosos los FAUTORES de este libro. En su felicísima y ágil presentación, serenamente entusiasta, S. E. Mons. Montini reivindica para la Pontificia Facultad Teológica de Milán el mérito del proyecto definitivo y la coordinación de los colaboradores de esta obra. Cuarenta nombres hemos contado en el elenco inicial: mitad italianos, mitad extranjeros. Los Profesores de Milán han querido asociar a su esfuerzo colegas de toda Italia (Alberoni, Camerino, Lodi, Novara, Roma: del Angelicum, Anselmianum, Gregoriana, Laterano, Oriental, Propaganda Fide, etc.); los extranjeros concurren de todos los ángulos de Europa (Alemania, Bélgica, Francia, Inglaterra, Suiza, Yugoslavia). Son nombres ilustres, de competencia reconocida en sus respectivas materias. Por el prefacio sabemos que fueron menos numerosos en un principio los colaboradores; su número se incrementó al re-

(°) *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, a cura della Pontificia Facoltà Teologica di Milano, 2 vol., Milano, Marzorati, 1957, xxxiv-960 y xviii-1106 págs.

levarse el Comité de Redacción. Es un dato digno de tenerse en cuenta, porque explica ciertos detalles anejos a cualquier obra de colaboración y que aquí parecen, en algún extremo, más acentuados.

Desde un punto de vista puramente **FORMAL**, arrancando de lo más externo, señalaremos su aspecto tipográfico sencillamente soberbio. No son infrecuentes semejantes volúmenes de la editorial Marzorati; pero causa gozo grande advertir que, siquiera en Italia, puede la Teología vestirse de galas a ella inaccesibles en otras latitudes. No siempre guarda proporción el esfuerzo editorial con la dignidad del contenido. Rebasa la obra los dos millares de páginas distribuïdas en dos magníficos volúmenes de lectura nitidísima, escasas erratas (las hemos advertido: cf. p. e., p. 45, 353, 355; II, 1078; etc. ¿qué libro no las tiene?), encuadernación elegante y sólida, protegida con cubierta de plástico y reproducción a todo color del S. Augustín de B. Gozzoli y del S. Tomás de Aquino de Andrea da Firenze. La estadística final de citaciones comprueba que estas dos figuras dominan el contenido de esta obra. Justo era que se lo reconociera ya en el pórtico de la misma.

Persevera en el interior idéntica majestad de líneas. Dos índices acotan las cuarenta colaboraciones: el primero constituye un nutrido sumario de materias, reiterado luego parcialmente en cabeza de los respectivos artículos, para hacer más visible su contenido ideológico y su marcha dialéctica. Al final, el índice onomástico se extiende a lo largo de una cuarentena de páginas. Nos hubiera gustado poder reseñar alguna otra tabla; no se nos escapa la dificultad de su confección dada la mole del trabajo; advertimos el inconveniente de incrementar esos dos tomos ya harto voluminosos; pero estamos ciertos de que se hubiera acrecido enormemente su valor. Las interferencias temáticas son muchas; faltando estos índices, las consultas han de limitarse, por lo general, a lo más nuclear de cada tema, prescindiendo de articulaciones de detalle, a veces, enormemente más ricas.

El texto responde a las normas avanzadas en el prefacio. Apunta como a destinatarios al ceto sacerdotal, a los profesores de religión en las escuelas medias, a los estudiantes de Teología y seglares cultivados. Ello impone el tono de las colaboraciones. Debían ajustarse todas ellas a dos coordenadas bien precisas: ¿criterio de selección de temas? la actualidad de la materia; ¿normas de desarrollo? información suficiente y orientación rápida y segura.

Los artículos alcanzan una extensión variable que oscila entre las 20 y las 50 páginas de texto, completado con una riquísima nota bibliográfica al final de cada uno de ellos. Huelga recordar las ventajas de la colaboración: un puñado de páginas basta a un especialista para reunir en apretada síntesis una visión substancial de un problema, expuesto con densidad y solidez. Al multiplicarse las firmas la homogeneidad se resiente, relegada a puro ideal inasequible, por muy estrictas que se supongan las consignas: las omisiones son fatalmente inevitables, como lo son también las repeticiones.

Cierto que no siempre representan puros duplicados: el nervio del autor imprime un sello peculiar o alumbra detalles insospechados; pero ello no quita la pesadez del rodeo, la pérdida de tiempo y aun la falta de organicidad. El fenómeno universal debía ser muy agudo en nuestro caso, por tratarse de una obra de gestación prolongada sometida a la dirección sucesiva de tres comités diversos. Es digno de nota el esfuerzo que han hecho para amortiguarlo en límites muy modestos. La nota bibliográfica no se limita a llenar un puro expediente metodológico. Su misma extensión lo indica; es tan relevante que, en varios casos, habida cuenta de su cuerpo tipográfico, alcanza una amplitud no inferior al mismo texto. Por lo común, no se reduce a una descarnada lista de nombres: hállanse éstos distribuidos en grupos orgánicos bien caracterizados con un juicio que, a veces, desciende incluso a cada título de autor enumerado. También aquí resultaba punto menos que imposible la uniformidad absoluta. Falla en nuestros volúmenes (compárese, por ejemplo, la forma de citar de Karrer y de Aubert); pero a pesar de esas deficiencias constituye la bibliografía uno de los logros del libro. Merecen mención honorífica Oggioni y Colombo, por sus listas nuevas y sus apéndices completivos a bibliografías ya elaboradas.

Ya hemos dicho que de la **MATERIA** espigamos exclusivamente temas de Fundamental. No exige esfuerzo ninguno aunarlos en gavillas: llenan por completo el primer volumen y se extienden a buena parte del segundo. Los distribuimos en cinco apartados que nos permitirán reseñar rápidamente su sentido de manera homogénea y sintética.

1º - *Las cuestiones de INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA* gozan de actualidad en la literatura contemporánea. Nada extraño que se deje sentir aquí su eco preciso. Tres artículos rinden su obligado tributo. Salta a la vista la metodología como preocupación dominante en todos ellos. C. COLOMBO la afronta de lleno en su artículo titulado: *La metodología e la sistemazione teologica*. Pasa en reseña los tentativos más acusados de estos últimos decenios. En particular describe los problemas planteados por la teología positiva, perfilando sus relaciones delicadas con la historia, el magisterio eclesiástico y la sagrada escritura. Al enfocar el problema de la especulativa y aquilar sus límites, abre horizontes amplísimos que rebasan el puro campo metodológico. Dedica particular atención a la « *kerygmatica* ». Cierra su artículo bien estructurado una bibliografía rica y selecta. Ella ratifica una sospecha que surge leyendo el texto precedente: Colombo se ciñe a la reseña de la metodología católica. Es muy posible que haya reservado a los trabajos de tipo ecuménico la tarea de caracterización de la teología protestante. Nos tememos que no quepa allá lo que aquí pudo tener un desarrollo orgánico. Verdad es que no es aconsejable enfrentarse con semejante programa sin contar con una historia de la Teología bien estructurada. Su necesidad se hace sentir cada vez con mayor urgencia. Artículos como el de Colombo, preparan maravillosamente esa síntesis.

El de A. GABOARDI acota un sector más restringido, de dificultad no menor, por ser un campo tal vez más virgen: *Il metodo apologetico*. Fijó límites a su encuesta. Debía hacerlo necesariamente; pero por nuestra parte los hubiéramos deseado un poquito más holgados. Afortunadamente el apéndice bibliográfico de OCCIONI completa cumplidamente la bibliografía anterior — y aun el artículo mismo — con una precisa evaluación de autores y corrientes más actuales. No es fácil acertar con los «cabeza de grupo». ¿No extrañará Coppens verse mencionado en lugar de privilegio en el dominio de la apolégetica? Los admiradores de Teilhard de Chardin, en cambio, no se resignarán con el silencio reservado su maestro. Mgr. Cristiani lo enumera entre los representantes más genuinos del método de convergencia evolucionista, con mérito no inferior al que atribuye a De Broglie por su método de transcendencia, o del que corresponde a Blondel, como impulsor del de inmanencia (cf. «Salesianum», 20 [1958], p. 140).

Torna el mismo OCCIONI a apuntalar con otro apéndice bibliográfico de 16 páginas densísimas el artículo de GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, *Theologia della mistica*. Todo su punto tercero esta enderezado al estudio de la naturaleza y método de la mística. Es demasiado voluminosa la cuestión para pretender un desarrollo congruo. No cabe en modo alguno en las 30 paginitas dedicadas al problema de conjunto.

Cerremos subrayando la preocupación por los problemas metodológicos. Coincidén en señalar esta parcela como actualísima los colaboradores de los *Problemi scelti di teología contemporanea*. En ocasión del Centenario de la Gregoriana, una relación del P. BROWNE acerca de la metodología, abría la sección teológica. La convergencia es buena garantía. En los artículos aquí reseñados hallará el lector una orientación segura, sugerencias abundantes y buen repertorio de trabajos con que poder proseguir la búsqueda de soluciones, dado que no satisfagan las propuestas.

2º - *El tema de la RELIGIÓN* cuenta, ante todo, con la competente comunicación de G. GRANERIS, *Teología católica e ciencia delle religioni*. Tras una sección epistemológica cuidadosa y otra axiológica bien pensada, estudia el origen y la naturaleza de la religión. Son los temas centrales en este sector de la ciencia de las religiones. La bibliografía se ciñe particularmente a la escuela histórico-cultural del P. Schmidt.

Integra un extremo característico L. ALLIEVI al comparar los *misterios paganos* con los *sacramentos cristianos*. De gran utilidad estimamos la síntesis bibliográfica confeccionada también esta vez por OCCIONI y que viene a completar la más breve de Graneris.

Presupuesto previo al problema religioso constituye, en campo filosófico, el artículo nervioso, sugestivo y puesto al día del P. C. FABRO, *Il problema di Dio*. Lo estudia con documentación abundante y sensibilidad exquisita para las resonancias del momento actual. Asciende gradualmente: revisa la negación de Dios decretada por el ateísmo contemporáneo; exa-

mina la suspensión de juicio impuesta por el agnosticismo y compara la aceptación de Dios en sus diversos grados.

L. VERGA, desentraña el aspecto *religioso* de la *filosofía existencial*, arrancando del sector concreto de *la fe*. Cabalga ya entre dos mundos: el de la razón y el de la fe; cuya problemática actual evoca con maestría R. AUBERT, *Questioni attuali intorno all'atto di fede*; en tanto que G. B. GUZZETTI anota graves reflexiones en torno a su *necesidad* y acerca de la responsabilidad de quienes *la pierden*.

¿No interesan ya en nuestros días cuestiones clásicas de nuestros manuales de ayer? No puede decirse que haya perdido actualidad un tema que la literatura contemporánea modula en floración abundantísima. ¿Qué son sino evasión y substituto la mole inmensa de publicaciones contemporáneas referentes al espiritismo, la magia, el gnosticismo?... La obligatoriedad de la religión, la confesionalidad o el laicismo de las sociedades, representan cuestiones hoy muy vivas, que cabrían perfectamente en nuestros dos volúmenes. No menos en su punto hubiera estado un trabajo a fondo acerca del comunismo enfocado desde el punto de vista religioso... Pero somos tal vez injustos imponiendo una perspectiva que no fue la dominante en la arquitectura de la obra. Nos habíamos propuesto subrayar los temas de Fundamental. En el sector de la Religión, no es despreciable el contributo.

3º - *En el campo de la REVELACIÓN* es ya más sintomático el amplio silencio en torno a los temas clásicos: posibilidad, conveniencia, necesidad... Surgen en su lugar cuestiones nuevas: A. VOEGTLE lleva aquí la voz cantante con su artículo amplísimo *Rivelazione e Mito*. Expone en él con densa documentación y crítica con severo rigor y competencia la teoría de la « desmitización » propuesta por R. Bultmann.

G. COLOMBO en su reseña histórica *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, redondea con elementos aprovechables la estructura de la revelación desde el ángulo del conocimiento.

Criterio definitivo de la misma continúa siendo, en la estimación de la apologética católica, el milagro. V. MARCOZZI le ha dedicado un estudio lineal y puesto al día. Bastábase sintetizar cuanto sobre él lleva publicado en estos últimos años. Arrancando del concepto tomista del milagro, diluye las dificultades que contra posibilidad acechan desde el ángulo del indeterminismo físico contemporáneo; como respuesta decisiva a las cuestiones gnosiológicas, más agudas aún en nuestro tiempo, acentúa su acusada condición de signo. Traza a continuación un sugestivo inventario de los prodigios evangélicos. Cierra, en fin, su reseña con una alusión a los milagros de la Iglesia en nuestro siglo. Es posible que el P. Marcozzi entregara a la imprenta su original mucho antes de su publicación; de lo contrario se hubiera hecho eco de las controversias recientes en torno a Lourdes, suscitadas sobre todo por causa de la tesis de los esposos Valot. Alinea su bibliografía en dos listas alfabéticas que agrupan sendos trabajos de orden filosófico-teo-

lógico y de naturaleza científica. Un juicio sobrio y seguro en cada uno de ellos convierte estas páginas en un precioso boletín de apologética.

El « indirizzo cristocentrico » señalado por Colombo como característica de la metodología contemporánea (cf. I, p. 46-47), nos hizo abrigar la esperanza de un estudio a fondo sobre el Revelador por excelencia. Dos artículos tratan en el segundo volumen de la persona de Cristo; pero ambos rebasan el horizonte apologético: el del P. G. F. BONNEFOY, sobre el primado de Cristo, y el de Mons. P. PARENTE, acerca de la psicología del Salvador.

4º - *El argumento eclesiológico* persiste en primera línea entre las publicaciones teológicas contemporáneas. No se engañaba Dibelius al profetizar, a principios de siglo, una hondísima preocupación eclesiológica, que habría de caracterizarlo en la historia. Una obra enderezada a orientar los espíritus en la problemática actual, no podía pasar en silencio ante el tema de la Iglesia. Y de hecho le ha dedicado atención especialísima.

El P. E. STIRNIMANN avanza un inventario de eclesiología contemporánea: *La Chiesa nella problematica presente*. Son pocas páginas; pero de documentación muy densa. Tras una visión panorámica de la realidad actual, una parte; dogmáticas, por otra. Cierra su estudio con un par de signos distribuye en dos secciones las cuestiones eclesiológicas: apologéticas por interrogativos que abren el camino al tema del Cuerpo Místico.

Cuya respuesta cumplida corresponde a la relación específica de E. MURA, *La dottrina del Corpo Místico*. Veinte páginas de exposición lineal, más una decena de bibliografía razonada. En su estudio avanza una síntesis escriturística y otra teológica, para enfrentarse luego con las cuestiones controvertidas: 1ª relaciones de Iglesia y Cuerpo Místico; 2ª prerrogativas de Cristo-Cabeza; 3ª discusiones en torno al alma del Cuerpo Místico. Cabe pensar que Mura ha declinado deliberadamente la controversia. Así lo da a entender el silencio que hace del P. Zapelena, tanto de su tratado, como de la relación presentada en ocasión del Centenario de la Gregoriana.

El aspecto dinámico de la Iglesia cristaliza en un par de artículos que firman respectivamente: R. SPIAZZI, sobre *il laicato nella Chiesa* y A. PERBAL, *La Teología misionaria*. El primero, arrancando de una descripción cuidadosa del mecanismo jerárquico de la Iglesia, analiza los posibles puntos de inserción de los seglares; el otro enfoca el problema misionero en dos apartados sumamente sugestivos: teología de las misiones y teología en las misiones.

La preocupación ecuménica ha llegado en nuestros días a límites en otro tiempo insospechados. Buen termómetro de ese interés son las 250 páginas que consagra a este tema el primer volumen de la obra que reseñamos. Sírvete de pórtico un estudio preciso de G. VODOPIVEC. Se trata de un exacto diagnóstico del ecumenismo enfocado sucesivamente desde diversos puntos de vista: en sí mismo; desde la perspectiva protestante; desde las posiciones católicas. B. SCHULTZE prolonga el tema llevándolo al sector

oriental del que es especialista de nombre mundialmente conocido. B. NEUNHEUSER, en un denso artículo sobre la teología protestante en Alemania, hace desfilar ante nuestros ojos tres cuadros sugestivos: el panorama del siglo XIX, la visión del liberalismo harnackiano y una instantánea actual. H. J. T. JOHNSON, buceando acerca de las tendencias teológicas de la Iglesia de Inglaterra, destaca vigorosamente su inestabilidad radical, que arranca ya de sus mismos orígenes y se extiende hasta el reciente escándalo provocado en nuestros días por causa de la Iglesia del Sur de la India. L. GIUSSANI afronta el no leve empeño de encasillar en pocas páginas lo más esencial de la teología protestante americana. En fin, R. ROUQUETTE hace otro tanto con la teología protestante en Francia.

Los estudios reseñados en esta sección constituyen tal vez el contributo más rico aportado a la Teología Fundamental. La extensión dedicada a estos temas, lo específico de su estudio, la competencia de sus autores, aseguran una visión panorámica perfecta de las confesiones disidentes, a la que no nos tienen acostumbradas las noticias genéricas en uso. ¿Hubiera estado de más una síntesis de historia de la teología católica? Insistimos en lo que decíamos arriba: en metodología no se acostumbra a estudiar la teología protestante; aquí se prescinde de la católica. Una síntesis general de historia de la teología se hace cada vez más urgente. Pero no son, cierto, culpables de esta laguna los autores de nuestra obra. Antes bien, avanzan elementos que resultarán preciosos a la hora de la síntesis.

5º - *Hemos preferido destacar los clásicos LOCI THEOLOCICI.* Son varios y de valor indiscutible los estudios dedicados a las fuentes de la revelación.

En torno a la *Sagrada Escritura*, amén de la crítica de Bultmann, llamamos dos trabajos específicos que nos muestran la orientación del pensamiento actual: El primero, de L. VACACCINI sobre *Ispirazione biblica e questioni connesse*. Abierta la problemática con una evocación de tipo histórico ceñida a los últimos decenios, prosigue con un estudio sistemático realizado a modo de círculos concéntricos: inspiración - inerrancia - géneros literarios. Representan los tres centros de interés que acaparan la atención en la hora presente. Vagaggini expone con claridad cuanto hoy se da por seguro en la materia. Ofrece luego una bella síntesis bibliográfica: nutrida, selecta, ordenada. E. GALBIATI intenta una aplicación de la teoría general de la inspiración a un problema que no envejece jamás: *La teologia della ispirazione e i problemi della Genesi*. Habían de resultar fatalmente inevitables las interferencias con el trabajo anterior en su primera parte. Las aplicaciones revisten excepcional interés: formación de la primera mujer, origen del hombre, evolucionismo, poligenismo, sentido de la culpa de nuestros primeros padres, prehistoria y escritura... representan temas apasionantes así para el especialista como para el hombre de la calle. A nadie se le oculta que una decena de páginas apenas si permiten elencar ordenadamente problemas de un volumen extraordinario. Galbiati ha sabido hacerlo con tacto,

exponiendo con honradez el estado de la cuestión, apuntando soluciones y descargando los puntos oscuros en selecta bibliografía.

La Tradición ha sido otro de los argumentos tratados con mimo en nuestra obra. Se encargó de definirla D. VAN DEN EYNDE con su estudio titulado *Tradizione e Magistero*. Su firma es ya una garantía, como veterano que es en materia. Su juicio es sólido, experimentado y seguro. Sus sugerencias fecundas. No hay que lamentar sino la sobriedad de su colaboración. Ha debido recortar cuestiones de volumen extraordinario siempre, pero agudizadas hoy por circunstancias ocasionales. Verdad es que completan ciertos aspectos los artículos de R. GARRIGOU-LAGRANCE, sobre la naturaleza y valor de las fórmulas dogmáticas, y más todavía el de C. BOYER en torno a la evolución del dogma. En Italia urgía un estudio de vulgarización dedicado al progreso dogmático; máxime tras la versión de la *Apologétique* de Brillant y Nédoncelle, en que se había suprimido sin substitución el artículo original del canónigo Draguet (cf. « Salesianum », 17 (1955), p. 392). El esquema del P. Boyer con la claridad y precisión que le es característica, responde a esta exigencia: plantea la cuestión, evoca las soluciones, limita las fronteras que a nadie es lícito rebasar en la materia. Completa la nota bibliográfica COLOMBO. Pero la gran sorpresa que nos reservaba el estudio de la Tradición es la inserción de un artículo que hemos saludado con grande júbilo; el de O. KARRER, *Successione apostolica e primato*. Era ya hora de que el tema de la sucesión entrara con derecho propio en los libros de clase en los que debiera ser familiar la fórmula « parádosis katà diadoché » como lo fuera en la catequesis primitiva. Desgraciadamente fue harto largo el silencio, sin que acertemos a explicarnos el motivo. Desde luego su ingreso en esta obra no podía ser más feliz. Su introductor no es un principiante en materia. Sus trabajos bien maduros lo acreditan como uno de los mejores conocedores actuales del problema. Su documentación es de primera mano; sus alusiones a los acatólicos tienen el calor y la delicadeza de matices de quien habla familiarmente a diario con ellos. En el artículo que reseñamos estudia separadamente la sucesión apostólica y la sucesión primacial. En la primera sección encarna la opinión protestante en el nombre de Von Campenhausen; en la segunda tiene constantemente ante los ojos el Saint Pierre de Cullmann. Karrer discute con maestría sus razones, así en plano documentario, como en terreno de principios. Nos hubiera sido precioso su juicio sobre los autores enumerados en su bibliografía. Desgraciadamente no hace sino citarlos, aunque bien encasillados en diversos grupos.

¿Falga algo en esta sección? A trueque de merecer un justo reproche anotaremos un artículo que hubiera completado maravillosamente el volumen: relaciones que se traban entre Escritura y Tradición. La interferencia hubiera dado ocasión de ilustrar aspectos de interés recíproco y evocar, no ya sólo controversias arrumbadas en un pretérito remoto, sino diálogos muy vivos sostenidos en nuestros días en torno a un librito de Cullmann que prolonga al diálogo ecuménico abierto en su Saint Pierre.

* * *

Hora es ya de suspender nuestra antología. ¿Arriesgaremos un juicio de conjunto? No es lícito dictarlo sin hacer varias reservas, dada la perspectiva en que nos hemos situado. De todos modos los golpes de sonda que llevamos realizados en el sector de la Fundamental dejan la impresión de que nos hallamos ante una obra bien lograda. 1) El Comité de Redacción supo escoger con tacto temas de palpitante actualidad. Apenas si ha dejado fuera de su horizonte nada esencial en la materia puesta a la orden del día para el especialista y para el hombre de la calle. 2) A su vez los colaboradores han logrado destacar con trazo bien visible el núcleo de las cuestiones propuestas. No intentan, por lo común, aportar elementos originales; pero son felicísimas sus síntesis y de precio inestimable sus sugerencias. Aun los no técnicos en estas materias, habrán de quedar con una visión neta de las líneas de evolución de estos problemas; advertirán la orientación actual de la controversia en los extremos todavía abiertos; incluso se sentirán, en más de una ocasión, capacitados para intervenir en el diálogo. Tan oportunas son las observaciones críticas, tan acertados los juicios, tan discretas las insinuaciones y tan orientadora la bibliografía. ¿No eran esos los móviles que perseguía esta obra? Informar y orientar, en torno a los problemas actuales de teología. En el sector de la Fundamental estimamos que el programa se halla enteramente cumplido. Interesaba destacarlo. Desconfiábamos del título. Creemos que esos dos bellos volúmenes han de ser un prontuario utilísimo al sacerdote y al profesor y al seglar culto... *también* al enfrentarse con problemas actuales de *apologética*.

ANTONIO M^a JAVIERRE

Recensioni

Teologia

GIUSEPPE MAUSBACH, *Teologia Morale*, vol. I. *La Morale Generale*, Edizioni Paoline, 1957, p. 496.

L'accurata traduzione italiana dell'ottava edizione del I volume della *Teologia Morale* del Mausbach (riveduta da G. Ermecke) risponde in pieno allo scopo della collana «Theologica» delle Edizioni Paoline, di venire incontro cioè al desiderio dei semplici fedeli di addentrarsi nelle discipline teologiche senza dover superare lo sforzo della lingua latina, e a quello dei sacerdoti e dei chierici di poter confrontare i consueti testi scolastici con manuali che si presentino «con volto e forza teologici e dinamici».

Un peculiare impegno di teologicità (nel senso di marcata derivazione dei principi dai dati della rivelazione) e di cristiana dinamicità è infatti esplicitamente indicato nel sottotitolo di questo primo dei tre volumi della *Teologia Morale* del Mausbach: «I doveri generali dell'imitazione di Cristo per raggiungere la somiglianza con Lui e per la glorificazione di Dio nell'avvento del Suo regno nella Chiesa e nel mondo» (sottotitolo che inoltre, come avverte G. Ermecke, serve di ponte al II volume, ove si tratta delle norme speciali riguardanti la somiglianza con Cristo, e al III, ove sono lumeggiati i doveri derivanti dalla partecipazione alla missione di Cristo).

Questo primo volume, benché s'inti-

toli: *La Morale Generale*, svolge questo argomento solo nella seconda parte, dopo una prima parte, molto più ridotta (pagine 40), che viene sotto la denominazione di «Caratteristiche della Morale Fondamentale». Questo titolo, per vero, non può dirsi molto perspicuo, giacchè è pacifico che le due espressioni: «Morale Fondamentale» e «Morale Generale» possano usarsi promiscuamente, sebbene, assolutamente parlando, la qualifica di «Fondamentale» dovrebbe essere riservata a una Introduzione, comune alla Teologia Dogmatica e alla Teologia Morale. Forse perchè appena abbozzato, l'A. non chiama questa prima parte: «Trattato dei principi metafisici e teologici dell'agire morale», titolo che, a nostro modesto avviso, corrisponde di più all'intento dell'A. (come, del resto, si può ricavare da quanto è detto a p. 18).

In questa prima parte, dopo alcune nozioni preliminari, viene prospettata la metafisica generale dell'agire come sviluppo dell'ente; quindi viene abbozzato il trattato dell'agire dell'essere creato in quanto sviluppo di un essere creato, quello dell'agire umano in quanto sviluppo dell'essere umano, e finalmente quello dell'agire del cristiano come sviluppo del nuovo essere e della vita in Cristo. L'A. giunge così a formulare le leggi fondamentali della Morale Fondamentale derivanti dall'ontologia dell'essere in Cristo.

Nella seconda parte — che in realtà costituisce la trattazione giustificatrice

del titolo del volume: *La Morale Generale* —, dopo una sezione introduttiva dedicata all'essenza e al fine della Morale nell'ordine naturale e nell'ordine soprannaturale, seguendo una traccia e un metodo originali, vengono articolati i seguenti argomenti: La legge come norma della Morale; La coscienza come norma soggettiva della moralità; La realizzazione della moralità nella vita umana; La soprannaturalità dell'atto morale; Gli atti morali buoni e loro condizioni; Gli atti moralmente cattivi e le loro condizioni.

Chiude l'interessante esposizione una scelta bibliografia, distribuita per soggetto, adattata al lettore italiano dal P. A. Belardinelli.

Come si può arguire facilmente, in questa trattazione, superando le preoccupazioni immediate di preparare il confessore, ci si rivolge allo scopo più completo di formare il moralista cattolico, mettendolo in grado di collegare con un nesso sistematico e — vorremmo dire — vitale, quanto è offerto dai consueti trattati di Teologia Morale.

E. FOGLIASSO



G. BATTISTA GUZZETTI, *La Morale cattolica*, Torino, Marietti. I. *Morale generale*, 1957, 2^a ed., pp. 296, L. 1300; II. *L'uomo e i beni*, 1956, pp. 359, L. 1700; III. *L'uomo e gli altri uomini*, 1958, pp. 575, L. 2300; IV. *Matrimonio, famiglia, verginità*, 1957, pagine 456, L. 1900; V. *L'uomo di fronte a Dio*, 1956, pp. 307, L. 1300.

Del primo volume di quest'opera si è già fatto cenno, in questa nostra Rivista, al suo primo apparire (cfr. « Salesianum », 18 [1956] 184-185): trattandosi, ora, di una semplice ristampa non c'è motivo per doverci ripetere.

C'è da rallegrarsi, invece, che i succe-

sivi volumi siano apparsi con discreta rapidità, dandoci così, in breve, l'opera completa.

E va detto subito che l'opera è, nel suo complesso, degna e non priva di una certa qual originalità sia nell'impostazione generale come nell'impostazione dei singoli volumi.

L'impostazione generale risulta chiara dal titolo stesso dei volumi: il II tratta il problema economico-sociale nelle sue incidenze morali; il III il problema sociale-politico o dei rapporti degli uomini tra loro; il IV il problema sessuale e familiare; il V il problema religioso. Impostazione, si diceva, non priva di originalità ed alla quale va riconosciuto anche il merito della semplicità: impostazione, tuttavia, a nostro avviso, piuttosto esteriore e tale da non sfuggire a qualche forzatura d'inquadramento.

All'interno di ogni volume troviamo una trattazione sostanzialmente uniforme che si sviluppa su tre linee principali: cenni di storia dei fatti e delle dottrine; la soluzione cristiana; questioni particolari. Scopo dei cenni dei fatti e delle dottrine è quello di descrivere gli atteggiamenti che l'umanità ha assunto lungo i secoli e nei diversi luoghi, esporre le dottrine che ha formulato a proposito dei singoli problemi e ciò « per non correre il pericolo di dedicar tempo ed energie a risolvere — forse male — dei problemi che l'umanità ha ormai risolto da secoli » e per non porre i problemi « come se nessuno li avesse pensati prima di noi o nessuno se ne occupasse accanto a noi ». Anche se condotte, volutamente, per accenni sommari ed elementari, con riferimento alle sole civiltà « matrici della nostra », queste pagine, in questa sede, saranno per molti fra le più interessanti e costituiranno una gradita novità.

Le « questioni particolari » fanno, ovviamente, nei singoli volumi un po' la parte del leone: è difficile, anzi, sottrarsi all'impressione che l'opera sia originaria-

mente sorta come sviluppo monografico di alcune questioni e che la cornice generale come pure la trattazione sommaria di altre questioni si siano aggiunte in un secondo tempo, per un certo studio di maggior completezza.

Ogni volume è concluso da un Saggio bibliografico e da un doppio Indice: degli argomenti e degli Autori; il primo sarebbe anche più utile se fosse più dettagliato.

Possibili osservazioni di fondo, già, in qualche modo, almeno parzialmente, anticipate, ci paiono le seguenti: l'impostazione dei singoli volumi sulle tre linee accennate porta talora a ritornare sulla stessa questione o questioncina in luoghi differenti, con gli svantaggi di uno svolgimento meno unitario; è facile rilevare un notevole squilibrio di sviluppo tra i vari punti e le varie questioni, non sempre svolte in proporzioni alla loro importanza dottrinale e pratica; non è facile spiegarsi come mai talune questioni, non meno moderne o importanti di altre, siano state omesse del tutto (tali, ad es., le questioni circa l'esperimento sull'uomo, i trapianti di organi, l'uso degli analgesici, alcune operazioni chirurgiche più delicate e frequenti, lo spiritismo); finalmente, per la parte negativa («La violazione della norma») ci sembra che l'A., forse per non cadere nel difetto imputato da più parti alla Teologia Morale di essersi ridotta ad una Teologia del Peccato, sia di fatto caduto un pochino nell'eccesso opposto, dandocene una trattazione fin troppo esigua e sbrigativa.

L'esame dettagliato dei singoli volumi ci porterebbe troppo lontano né, d'altra parte, è reso necessario da novità di materia o peregrinità di soluzioni.

Concludendo, è certo che sacerdoti, conferenzieri, catechisti, laici d'una certa coltura troveranno nei volumi di questa opera del Guzzetti una vera miniera di questioni, modernamente impostate, ariostamente svolte con piana e limpida espo-

sizione discorsiva. Si potrà dissentire su punti particolari, imbattersi in qualche oscurità o superfluità, ma non si potrà non apprezzare, nell'insieme, la diligenza, la competenza, la ricca, aggiornata, documentata informazione, il prudente e sereno equilibrio.

L'opera, quindi, si raccomanda vivamente da sé.

G. USSEGGLIO



GIUSEPPE MARIO IANNINO, *La famiglia*, Milano, Ed. Ancora, 1958, in 16°, pagine 192, L. 500.

La tragica urgenza contemporanea dei problemi riguardanti la famiglia fa accogliere con soddisfazione ogni tentativo volto a prospettare e diffondere la soluzione cristiana di tali problemi.

È lo scopo del presente breve lavoro: lavoro prevalentemente divulgativo, il quale, attraverso ai suoi sette agili capitoli, risponde alle più diffuse obiezioni e indica le fondamentali strutture su cui deve fondarsi una famiglia sana, serena, cristiana.

Pur nella sua brevità, il volumetto tocca un pochino tutti gli aspetti del complesso argomento; data, però, la specifica competenza dell'A. che è un Magistrato, interesseranno particolarmente i capitoli II, V e VI dove vengono trattati gli aspetti giuridici. E proprio in questa sede dispiace siano sfuggite alcune insattezze in tema di matrimonio canonico: così a p. 56 viene qualificato senz'altro come di diritto divino e dichiarato non dispensabile l'impeditimento di consanguineità in tutta la sua estensione; nella stessa pagina meno felicemente è formulato l'impeditimento di disparità di culto e, nella pagina seguente, può prestarsi ad equivoco l'accenno all'impeditimento di pubblica onestà; a pagina 60 pare ignorata, a fianco della con-

validatio simplex, la *sanatio in radice* mentre, per la prima, inesattamente si oppongono rinnovazione del consenso ed eventuale dispensa dell'impedimento; ancora a p. 60 sembra farsi dipendere dall'arbitrio degli interessati una eventuale convivenza *tamquam frater et soror*. Pensiamo che tali inesattezze si sarebbero facilmente potute evitare attraverso ad una più accurata collaborazione tra A. e direttori ecclesiastici della Collana in cui il volumetto è inserito.

Per quanto attiene ai problemi morali crederemmo necessario precisare con maggior chiarezza i limiti della liceità della cosiddetta continenza periodica cui si accenna un paio di volte.

Nonostante questi rilievi, ci sono nel volumetto molte cose dette bene; c'è soprattutto l'ansia di contribuire al risanamento di quella grande ammalata che è la famiglia d'oggi.

G. USSEGLIO



A. VAN DEURSEN, *Dizionario Biblico illustrato*, a cura di PIERO ROSSANO, Torino, Marietti, 1957, pp. 140, L. 970.

Volumetto, tipograficamente curato, di chiara indole divulgativa. Vuole essere « un sussidio modesto, ma utile, a vedere lo scenario e la corteccia della vicenda biblico-evangelica con gli occhi del contemporaneo » (p. 5) per quanti si trovano preclusa, per i motivi più diversi, la consultazione non solo di opere più specificamente tecniche in materia, bensì degli stessi repertori, in sè accessibili, di H. Gressmann e di J. B. Pritchard. Finalità quanto mai lodevole perché concretamente orientata a servire una larga cerchia di persone per altra parte più che mai desiderose d'arricchire le proprie cognizioni in campo biblico, vale a dire gli alunni delle scuole di religione negli istituti secondari e supe-

riori e, più genericamente, quei molti laici colti che cercano alimento al loro spirito nella costante e meditata lettura del Sacro Testo.

L'operetta, composta originalmente in olandese (*Bijbels Beeldwoordenboek*, Kampen, I. H. Kok, 1951, 3^a ed.), fu nel 1955 tradotta in tedesco e migliorata da H. R. Wismer e W. Baumgartner (*Biblisches Bildwörterbuch*, Basel, Verlag Reinhardt A. G.). Su questa ultima edizione è basata la presente versione italiana dovuta ad alcuni amici di P. Rossano, che si è preoccupato d'ulteriormente adattarla al nostro ambiente culturale, tra l'altro aggiornandola nella bibliografia.

Semplice ne è la struttura. Si tratta di cinquantanove capitoletti, ognuno costituito da una pagina di testo con tre, quattro o più schede illustrate da altrettanti disegni ricavati, nella gran maggioranza, da monumenti antichi e riprodotti nella pagina di fronte. Quasi tutti gli aspetti del mondo culturale biblico vengono toccati: città, abitazioni, abbigliamento, utensili, professioni, mezzi di trasporto, milizia, persone e luoghi di culto, usanze funebri, flora e fauna, ecc. Indici dettagliati delle cose, delle persone e dei luoghi illustrati e delle citazioni bibliche addotte integrano il già ricco indice generale permettendo così il massimo sfruttamento del materiale contenuto.

Poiché intesa a servire la causa della didattica e della catechesi biblica, sinceramente plaudiamo all'iniziativa, anche se l'impostazione a schedario, date le modeste proporzioni del lavoro, comporti necessariamente limitazioni e lacune nella trattazione dei singoli argomenti. Una più precisa preoccupazione sistematica e cronologica avrebbe indubbiamente giovato non poco alla finalità specifica cui l'operetta mira.

Nervosa e solida la proposizione della materia. Gli insegnanti ed i catechisti, sviluppando opportunamente le numerose

citazioni bibliche addotte a conferma, potranno facilmente renderla attraente agli alunni. Rare le imprecisioni di forma o di contenuto. Segnaliamo a p. 46, lin. 12, *tonaca* per *tunica*; p. 106, lin. 2, 790 a. C. per 970 a. C.; p. 98, lin. 30, *pelli di foca* (nella penisola del Sinai? è così reso l'ebr. *tahaš* di significato incerto); p. 102, linn. 16-17, *pani di presentazione* per l'ormai tradizionale *pani di proposizione*.

G. G. GAMBA



FR. MARIUS-JEAN, F. E. C., *L'Évangile Dominical*, Collection « Montée des Jeunes », pp. 555 (senza indicazione di data, luogo d'edizione e prezzo).

Volume fondamentalmente concepito come manuale d'istruzione e formazione religiosa, sussidio prezioso per quei Predicatori e Catechisti desiderosi di far conoscere, amare e vivere dai giovani affidati alle loro cure il genuino spirito evangelico mediante lo studio meditato dei Vangeli Domenicali e Festivi. Di qui la sua costruzione eminentemente lineare e pratica.

Come appare dal felice prospetto premessovi, l'opera, dopo un breve cenno sulla geografia della Palestina e la presentazione schematica degli avvenimenti più significativi della vita di N. S. G. C. onde dar modo d'inquadrarvi cronologicamente i brani evangelici analizzati, si enuclea tutta attorno alle varie tappe dell'anno liturgico (domeniche e festività principali) con metodicità e nitidezza mirabili, indubbio frutto di lunga esperienza didattica. Con sobri tocchi si rileva dapprima lo spirito ed il significato del particolare periodo liturgico preso ad illustrare; indi si passa all'analisi del brano evangelico domenicale o festivo illuminandolo in quattro successivi momenti. Innanzi tutto è proposto il Testo Sacro po-

nendo diligentemente in risalto gli elementi concettuali che lo compongono, marginalmente con una speciale suddivisione numerica, a più pagina mediante un indovinato schema riassuntivo. Segue un ampio commento esegetico-parenetico del brano, redatto in base alle interpretazioni più fondate e correnti, vera e propria meditazione intesa a far « salire » il giovane, invitato e quasi costretto ad ulteriormente formulare al proprio spirito le principali articolazioni della dottrina esposta da un questionario intelligentemente appostovi. Tali conclusioni ascetico-pratiche sono a lor volta riprese e « materializzate » in esempi di vita vissuta, richiamando fatti e personaggi del V. T. che prefigurano il Cristo e ne preannunciano l'insegnamento, presentando fulgide figure d'eroi cristiani, autentici prolungamenti della luminosa vita terrena del Salvatore. Solitamente conclude il tutto una breve nota d'interesse più squisitamente esegetico mirante ad arricchire le cognizioni bibliche del giovane e così progressivamente prepararlo ad accostare e gustare da solo, sia pure in forma ancor sempre elementare, l'intero testo dei Santi Evangelii.

L'A. si rivela grande amico dei giovani, cui si rivolge, decisamente preoccupato più della loro formazione che della loro informazione. Tuttavia la dottrina esegetica proposta è generalmente solida, attinta com'è a sane opere di divulgazione ch'egli costantemente si premura di citare. Pertanto Sacerdoti ed Insegnanti di religione troveranno nel libro un'utile guida per le loro istruzioni e predicationi domenicali ai giovani, potendo con la loro preparazione professionale facilmente adattare, precisare, arricchire (a seconda dell'uditario e delle circostanze!) l'abbondante materiale ivi contenuto. È per questo che volentieri lo segnaliamo alla loro attenzione.

G. G. GAMBA

JEAN-PAUL AUDET, *La Didaché, Instructions des Apôtres*, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et C., 1958, pagine xvi-498.

La pubblicazione della *Didaché*, fatta dal Bryennios nel 1883, suscitò ovunque vivissimo interesse ed entusiasmo. Il periodo 1883-1900 offre una grande quantità di edizioni e di studi sul breve scritto scoperto dal Bryennios nel 1873 a Costantinopoli.

Date le affinità che esso presenta con la così detta *Lettera di Barnaba* e con il *Pastore* di Erma, la data di composizione veniva fissata diversamente dagli studiosi a seconda che ammettevano la priorità della *Didaché* o viceversa. L'Harnack, stando per la priorità di Barnaba e di Erma, fissava la composizione della *Didaché* nel periodo 135-165; il Funk invece la poneva tra gli anni 80-90, facendo dipendere da essa Barnaba ed Erma. Gli altri studiosi seguivano l'una o l'altra di queste opinioni.

Nel 1912 J. Armitage Robinson, nel «Journal of Theological Studies», pubblicò un articolo in cui, partendo dal titolo più lungo del manoscritto scoperto dal Bryennios *Dottrina del Signore ai gentili per mezzo dei dodici apostoli*, faceva notare che il contenuto della *Didaché* non corrisponde al titolo, in sè abbastanza pretenzioso, e conchiudeva che l'autore della *Didaché* non fa altro che riferire quello che egli immagina sia stato l'ordinamento dato dagli apostoli alla chiesa primitiva. In realtà la *Didaché* non sarebbe altro che una finzione letteraria, un sottoprodotto che non giova alla conoscenza della chiesa primitiva.

Nel 1920 lo stesso Robinson torna sull'argomento nelle «Donnellan Lectures» dell'Università di Dublino e sostiene che la seconda parte della *Lettera di Barnaba* (*Le due vie*) è parte integrante della lettera e opera dello stesso autore; quindi non è il caso di pensare alla dipendenza

da uno scritto più antico. Da Barnaba invece dipende la *Didaché*, la quale non è altro che «una finzione letteraria arcaizzante, che non può essere più antica del 140-150, e che non può insegnare nulla sulla chiesa primitiva». Ma allora a quale scopo fu composta? A questa domanda risponde nel 1933 un amico del Robinson, Dom Connolly, risuscitando, in un articolo della «Downside Review», l'ipotesi del montanismo: la *Didaché* presenterebbe le note del montanismo, i profeti a capo della comunità e i digiuni obbligatori. L'idea piacque al Vokes che la sostenne nella sua opera *The Iddle of the Didaché*, Londres, 1938, e definì la *Didaché*: «Un'opera letteraria artificiale, che s'ammanta d'un linguaggio apostolico, per dimostrare l'apostolicità della chiesa montanista» (cfr. p. 219). Altri studiosi seguirono la via tracciata dal Robinson. Anche il Bardy, nel volume apparso nel 1945, *La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris, p. 134, n. 3, ammessa la dipendenza della *Didaché* da Barnaba e da Erma, «già dimostrata dal Robinson, dal Muilenburg e dal Vokes», conchiude che la *Didaché* non è altro che «la proiezione in un passato lontano d'un ideale immaginato dallo scrittore e non la rappresentazione d'uno stato di fatto».

In una settantina d'anni, la *Didaché* era dunque passata dal più vivo entusiasmo alla completa disistima da parte degli studiosi.

L'Audet, con uno studio profondo, completo e documentato, che gli è costato certamente molti anni di lavoro nelle biblioteche di Roma, Oxford, Parigi, Gerusalemme e Cambridge (Mass.), e che è stato accolto negli *Études bibliques*, rivede dal principio il problema della *Didaché*: *L'interpretazione recente della Didaché* (c. I, pp. 1-21), il testo (c. II, pp. 22-78), le testimonianze antiche (c. III, pp. 79-90), il titolo (c. IV, pp. 91-103), la composizione (c. V, pa-

gine 104-120), *le fonti* (c. VI, pp. 121-186), *data e luogo d'origine* (c. VII, pagine 187-210), *la storia antica della Didaché* (c. VIII, pp. 211-219), *testo* (con apparato critico e traduzione francese) stabilito sul *Codice di Gerusalemme, Papi di Oxyrhynco, Versione copta, Versione georgiana, Costituzioni Apostoliche* (pp. 233-243), *un amplissimo commentario* (pp. 247-274).

Lo studio dell'Audet rovescia completamente la situazione e restituisce alla *Didaché* un valore ancor più grande di quello che pareva avere perduto per l'opera demolitrice di alcuni critici.

Il primo fatale errore dei critici, osserva l'Audet, è quello di avere scelto, tra i due titoli del manoscritto del Bryennios, il più lungo, ritenendo che fosse l'autentico: *Dottrina del Signore ai gentili per mezzo dei dodici apostoli*; ed hanno forzato la *Didaché* in un genere letterario che non è il suo: hanno preso che la *Didaché* fosse una vera «ordinanza ecclesiastica» (*Church Order*), composta allo scopo di regolare la vita delle comunità cristiane, con uno sviluppo di pensiero continuo e coerente. E siccome il contenuto non corrisponde al titolo, hanno ritenuto che essa fosse il tentativo mal riuscito di un autore della metà o della fine del secondo secolo di riprodurre con la sua immaginazione lo stato della chiesa primitiva: finzione immaginaria priva d'interesse storico.

Il titolo originale, sostiene l'Audet, è quello corto *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* e inoltre nella forma plurale *Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* attestata da tre testimonianze antiche (Eusebio, Pseudo-Cipriano, lista dei 60 libri canonici) e supposto dalla versione copta: *Istruzioni degli apostoli*: una raccolta (non un trattato) di istruzioni degli apostoli (non i Dodici, ma quelli di cui si parla abbastanza ampiamente nella *Didaché* stessa, al c. XI), esposte in forma semplice e familiare. L'autore è un apostolo: partendo dalla chiesa madre per visitare le chiese del territorio di

espansione e di influenza, egli porta con sé una piccola raccolta scritta di istruzioni e di usanze della sua chiesa madre. Questa raccolta l'ha voluta breve, perché potesse essere trascritta facilmente durante il suo breve soggiorno presso le chiese dipendenti. Nella nostra *Didaché* questa parte più antica è costituita dai capitoli I-XI, 2, tolte le tre interpolazioni, indicate più innanzi. L'Audet chiama convenzionalmente l'autore di questa parte *Didachista I*.

Dopo un intervallo di tempo che non è possibile precisare, egli, come faceva S. Paolo, ritorna nelle chiese già visitate e aggiunge alla sua raccolta nuove istruzioni, richieste dai nuovi bisogni. Nel frattempo è circolato un Vangelo scritto, ed egli, per alcune prescrizioni, non fa che richiamarsi ad esso (*Didachista II*: cc. XI, 3 - XVI, tolta l'interpolazione XIII, 3-7).

Il nostro testo presenta ancora alcuni brani di una terza mano (chiamata convenzionalmente *Interpolatore*: cc. I, 3b-II, 1; VI, 2-3; VII, 2-4; XIII, 3-7), la mano d'un altro apostolo, probabilmente della stessa chiesa dell'autore. Egli aveva i suoi gusti e le sue idee e le aggiunse sul suo esemplare delle *Istruzioni*, che poi diffuse. Questo esemplare, così rimangiato, prevalse nella trasmissione.

Il *Didachista I* incorpora nel suo, uno scritto che era a servizio del proselitismo giudaico, *Le due vie*. La versione latina, scoperta e pubblicata dallo Schlecht, non è versione dei primi sei capitoli della *Didaché*, ma rappresenta, alla meglio, *Le due vie*. La *Didaché*, essendo una raccolta, ha assorbito in blocco questo scritto, mentre Barnaba lo ha utilizzato a modo suo.

La *Didaché* non dipende né da Erma, né da Barnaba, né dagli scritti del Nuovo Testamento: essa è contemporanea ai primi scritti evangelici.

Nell'intervallo, relativamente breve, tra *Didachista I* e *Didachista II* viene diffuso un Vangelo, scritto in greco, che

non è quello di Matteo attuale, ma è imparentato alla tradizione di Matteo, la quale è anche la tradizione evangelica primitiva, cui si richiama il *Didachista I.*

Siamo nella prima generazione cristiana proveniente dal paganesimo, nell'epoca delle lettere di S. Paolo, che hanno con la *Didaché* comune l'ambiente e i problemi (cfr. *I Cor.* VIII-X; *Rom.* XIV; *Col.* II, 16, 20-23; *I Tim.* IV, 3). Siamo approssimativamente nel periodo che corre tra il 50 e il 70.

Il luogo d'origine è la Siria e, molto probabilmente, con più precisione, Antiochia.

« Questa data sembrerà troppo antica, — osserva l'Audet —. Certamente, — risponde — se si giudica su basi diverse da quelle che in realtà la sostengono. Essa è un risultato che s'impone da sè: gli indizi dell'età sono diffusi nell'interpretazione di tutto lo scritto, la data è imposta dalla soluzione del problema testuale e letterario. Essa non è suggerita da qualche indizio: è dappertutto. Bisogna giudicare dall'insieme della raccolta e da tutte le condizioni nelle quali la raccolta ci giunge dopo secoli di storia e dopo una settantina d'anni di critica. Era giusto il sentimento del Lightfoot, il quale, pubblicando a Londra nel 1893 la sua edizione dei *Padri Apostolici*, scriveva (p. 215) a proposito della *Didaché*: "Con ogni evidenza, l'opera risale a una data molto antica". Confesso che non mi spaventa troppo "l'impertinenza" che, secondo il Bardy (*Didaché*, in *Dict. de dr. can.*, IV, 1216), sarebbe il fare della *Didaché* uno scritto contemporaneo delle lettere di S. Paolo. Bisogna giudicare sui fatti. Nessuno degli scritti del Nuovo Testamento, al suo nascere, è stato provvisto d'un diritto di priorità o di esclusività » (pp. 199-200).

Un'opera come questa dell'Audet, che sconvolge opinioni invertere e legate con molteplici vincoli a concezioni consolidate, non potrà non suscitare opposizioni: le sue dimostrazioni verranno

discusse punto per punto, le sue conclusioni parziali e globali verranno vagliate o impugnate da avversari non arrendevoli. A noi pare che l'Audet abbia fornito prove esaurienti di quella « anticità » che tutti hanno sempre « sentito » leggendo la *Didaché*, gli uni « come una realtà », gli altri « come il tentativo » d'un falsario della metà o della fine del secondo secolo.

G. Bosio



P. ENRICO ZOFFOLI C. P., *La Povera Gemma*. Saggi critici storico-teologici. Edizioni « Il Crocifisso », Scala Santa, Roma, 1957, in-8, pp. XXXIV-1052, L. 4000.

L'A. non intese descrivere la vita, bensì compilare uno studio « critico e sistematico » di Gemma Galgani (12 marzo 1878 - 11 aprile 1903), elevata agli onori degli altari da S. S. Pio XII il 2 maggio 1942. Dalla lettura dell'opera l'eccezionale figura della Grande Mistica lucchese balza limpida e aderente alla realtà della vita umana — sia pur trasfigurata sotto l'azione travolgente di grazie singolarissime — quale si è svolta con le sue ombre e le sue diafane luci.

Lo studio, preceduto da una Presentazione, scritta da Mons. Salvatore Nattucci, ex Promotore Generale della Fede, e da un'Introduzione, in cui l'A. ne spiega lo scopo e discute sui documenti e la bibliografia riguardante la Galgani, è diviso in due parti. La prima (pp. 3-541) descrive il Volto della Santa, cioè i tratti e i momenti salienti della sua squisita umanità secondo le notizie delle fonti più accreditate, citate sovente per disteso, e comprende otto « monografie », corredate di abbondanti note e di appendici. La prima monografia è un rapido abbozzo, che fissa l'itinerario ter-

reno di Gemma; la seconda riguarda la patria della Santa ed il secolo in cui visse; la terza parla dei familiari; la quarta accenna ai conoscenti; la quinta discorre sui Confessori e Direttori spirituali, e le ultime tre mettono in luce la sua ricca personalità, studiandone la costituzione fisica e l'aspetto esterno, l'intelligenza e la cultura, e l'indole. Analizzata e delineata la figura umana della Stimmatizzata di Lucca, colta nel complesso delle condizioni storiche e ambientali della sua esistenza, il P. Zoffoli cerca di scandagliarne l'anima, cioè «il suo mondo interno, tenuto occulto ad ogni sguardo superficiale o indiscreto, chiuso ad ogni sospetta influenza mondana, difeso contro ogni irruzione del "Maligno"», per individuare, mediante un ripensamento condotto con rigoroso metodo scientifico, la sua caratteristica spiritualità, risultante da una tensione che vincola Dio alla Galgani e la Galgani a Dio, «tensione stabilita dalla liberalità immensa di un *Amore che previene* e dalla docilità incondizionata di un *amore che risponde*» (p. 545). Questa seconda parte (pp. 543-1008), seguita da una conclusione generale e da due cartine geografiche riproducenti le piante della Toscana, della provincia e della città di Lucca, consta di tre suggestivi saggi, che accompagnano la Mistica lucchese dai suoi primi incontri col Signore lungo la faticosa e lenta ascesa verso la vetta della santità, a cui Dio l'ha chiamata, purificandola nel crogiuolo di prove indescrivibili. Il volume si chiude con una serie preziosa di indici delle persone, dei luoghi e degli argomenti di cui si fa menzione in esso.

Il lavoro è stato condotto con rigorosa serietà scientifica, intelligente capacità selettiva delle notizie, a volte, contrastanti e con la visibile preoccupazione di scrivere una storia autentica, destinata a far conoscere tutta e sola la verità di una complessa figura come quella della Galgani, «immaginata spesso — dalla let-

teratura a tipo divulgativo e edificante — talmente sovrumana da supporla meno umana di quanto invece bisogna essere per imitare il Cristo» (p. xiv). Ci congratuliamo vivamente col diligentissimo A. per aver risposto all'attesa di molti, donandoci un'opera chiara e soprattutto documentata su Gemma Galgani, anima particolarmente ricca di carismi divini, e ci auguriamo che il suo pregiato lavoro possa servire di orientamento e di guida ad altri consimili.

A. FAVALE



DANIEL ROPS, *Storia della Chiesa del Cristo*, vol. IV. *La Chiesa del Rinascimento e della Riforma*, tomo I. *Una rivoluzione religiosa: la riforma protestante*. Traduzione del Dott. Nello Beghin, Torino, Marietti, 1957, in-8, pagine 532.

La Storia della Chiesa, che abbraccia i secoli XIV, XV, XVI, è densa di avvenimenti, ricca di contrasti, gravida di tensioni e satura di fermenti, i quali offrono all'abile penna dell'Accademico di Francia Henri Daniel Rops, scrittore forbito e pensatore originale, abbondante materiale e spunti molteplici per una descrizione piacevole e interessante. Le figure, a cui l'A. rivolge maggiormente l'attenzione, balzano fuori vive e parlanti dal contorno di particolari che, scelti a bella posta, vivificano il racconto fino a renderlo affascinante.

Questo primo tomo del vol. IV studia le cause remote e prossime ed i primi sviluppi della riforma protestante fin verso il 1560, quando ormai l'iniziale rivolta, promossa da Lutero, da un dibattito di spiriti era fatalmente caduta nel giuoco dei governi e dei partiti, scatenando le cupidigie temporali dei principi tedeschi, dei re scandinavi, di En-

rico VIII e di Edoardo VI d'Inghilterra, i quali scorsero nella ribellione al Papa il mezzo per impadronirsi delle chiese e delle loro ambite ricchezze. D. Rops con una profonda penetrazione intellettuale ed una perspicace considerazione genetica degli eventi, ravvivata da un'esposizione brillante e minuziosa, esamina innanzi tutto la triplice crisi a cui fu soggetta la Cristianità del sec. XIV e della prima metà del sec. XV. *Crisi di autorità* (c. I), che ha le sue radici nella permanenza di sette Pontefici ad Avignone (1305/9-1377), s'aggravava durante il grande scisma d'Occidente (1378-1417) e sfocia nel conciliarismo. Ai conflitti che opposero i Papi agli antipapi, i vicari di Pietro ai concilî, Roma ad Avignone a Costanza a Basilea, se ne aggiunsero altri, rivelatori d'una grave *crisi d'unità* (c. II), interferendo coi primi e contribuendo a far vivere gli uomini in un clima d'angoscia: lotte estreme della feudalità contro le giovani monarchie, torbidi sociali dagli aspetti diversi, prime guerre delle nazioni le une contro le altre, la caduta di Bisanzio (1453), che per secoli era stata il baluardo orientale a difesa della Cristianità. Ma le crisi d'autorità e d'unità procedono sempre dalla *crisi dello spirito* (c. III), che investe tutto l'uomo: la sua coscienza, la intelligenza e la sensibilità. Delineata con eleganza e competenza questa triplice crisi, l'A. esamina l'opera dei Papi del Rinascimento (c. IV), accennando con parole gravi allo «slittamento» della Chiesa con Sisto IV e Innocenzo VIII, alla «tentazione della carne» con Alessandro VI Borgia, alla «tentazione della politica» con Giulio II e alla «tentazione dell'arte» con Leone X, pontefici i quali, impegnati in vicende d'ordine temporale, non seppero cogliere l'ansia di riforma, che si andava manifestando in strati sempre più larghi della società. Ed ecco il dramma di Lutero, la sua evoluzione religiosa, i suoi contrasti ed il suo progressivo asservimento al potere civile (c. V);

la figura slanciata e aristocratica di Giovanni Calvino ed il successo della sua riforma a Ginevra e in Francia (c. VI) e, finalmente, il passaggio dalla rivolta religiosa alla politica protestante di diversi principi e sovrani.

Il Rops, come già nei volumi precedenti, così anche in questo, tradotto con cura dal dott. Nello Beghin, è riuscito a darci una raffigurazione smagliante e oggettiva della Chiesa nei secoli XIV/XVI, ricca di vivaci immagini di suggestivi accostamenti e di sagaci osservazioni. La lettura dell'opera gioverà a tutti coloro, che desiderano farsi un'idea esatta dell'evolversi e del consolidarsi della Chiesa in uno dei periodi più burrascosi della sua storia.

A. FAVALE



K. BIHLMAYER - H. TUECHLE, *Storia della Chiesa*, vol. III. *L'epoca delle riforme*. Edizione italiana a cura di Igino Rogger, Brescia, Morcelliana, 1958, in 8, pp. 432, L. 2200.

L'infaticabile dott. Igino Rogger, professore nel Seminario Teologico di Trento, a cui dobbiamo già la traduzione del vol. I: *L'Antichità cristiana* (Morcelliana, 1955, 2 [1957]) e del vol. II: *Il Medioevo* (Morcelliana, 1956), ha fatto ora seguire con lodevole premura il vol. III: *L'epoca delle riforme*. È bene notare che mentre gli autori tedeschi Bihlmeyer-Tuechle hanno diviso la loro *Storia della Chiesa* in tre volumi: I. *Chiesa antica* (fino al Trullano II, 692); II. *Medioevo* (fino a Leone X); III. *Tempo moderno*, l'edizione italiana conterrà di quattro volumi, di cui il primo ha la stessa estensione dell'opera tedesca, il secondo termina con Celestino V (1294), e il terzo prende il via da Bonifacio VIII e descrive le vicende storiche, in cui si trovò coinvolta la Chiesa fino alla pace di

Vestfalia (1648), ed il quarto parlerà dei tre secoli che ci separano ormai da quella data.

I limiti cronologici ed il titolo del terzo volume hanno una loro intrinseca giustificazione. Il trapasso dal medioevo all'epoca moderna e contemporanea non è contrassegnato da un complesso di fattori evidenti e decisivi come il passaggio dall'antichità al medioevo, ma si realizza invece attraverso una lunga fase di transizione, in cui elementi vecchi e nuovi coesistono e si intrecciano, si urtano e si superano continuamente con alterni riflussi. Quest'epoca di fermenti e di tensione, che abbraccia oltre tre secoli ed in cui gli elementi e le istituzioni, che avevano precedentemente sorretto la famiglia dei popoli d'Occidente, scompiono o si evolvono, non possiede ancora i lineamenti specifici dell'età moderna né ritiene semplicemente quelli del medioevo, perciò appare caratterizzata da una sua propria fisionomia e da un suo nesso unitario proprio. L'una e l'altro sono compresi nel termine adeguato «epoca delle riforme», perchè il problema della riforma domina e determina di fatto la storia ecclesiastica di questi tre secoli ed anche lo stesso movimento protestante appare in questo quadro nella sua giusta proporzione.

L'epoca delle riforme comprende due periodi. Il primo studia la decadenza della vita ecclesiastica e della potenza del Papato tra il 1294 e il 1517, prendendo in esame la storia dei Papi dal Trecento fino alla metà del Quattrocento con il corrispettivo problema della riforma e del conciliarismo (c. I), lo sviluppo della scienza sacra e della vita religiosa-ecclesiastica (c. II) e la Chiesa del Rinascimento (c. III). Il secondo periodo descrive le vicende della riforma protestante e della restaurazione cattolica fino alla pace di Vestfalia (1648), considerando la rivoluzione religiosa in Germania e negli altri paesi fin verso la metà del sec. XVI (c. I), il rinnovamento

della Chiesa cattolica (c. II) e la lotta tra la riforma protestante e la restaurazione cattolica della pace di Augusta (1555) al 1648, con un accenno allo sviluppo interiore del protestantesimo e della chiesa greco-russa (c. III). Ogni capo e paragrafo è accompagnato da una scelta ed aggiornata bibliografia, che offre la possibilità d'un maggior approfondimento dei problemi per chi lo desideri. Un ottimo registro dei nomi e delle materie facilita la consultazione del volume, la cui diligente ed accurata traduzione è dovuta alla penna del dott. Igino Roger, della dott.ssa Maria Bellincioni, di P. Lino Randelini O. F. M. e di D. Domenico Salvato. I pregi dell'opera sono ormai noti: la sobrietà, la completezza, l'organicità dell'esposizione e il risalto dato alla storia interna della Chiesa si intrecciano con la serena obiettività dei giudizi, facendo del volume un trattato ideale per gli studenti dei Seminari e delle Università.

A. FAVALE



PIERRE RONDOT, *Les Chrétiens d'Orient*, «Cahiers de l'Afrique et l'Asie», 4° Paris, Ed. Peyronnet, 1955, in-8, pagine 332, t. f. t. 8, e tavola sinottica delle Chiese cristiane dell'Oriente Arabo-Turco contemporaneo.

È un libro che fa rivivere il passato della Cristianità d'Oriente in stretta relazione con il presente: allora come adesso viva, affascinante e, nello stesso tempo, terribilmente provata, nel timore quotidiano di essere sommersa dalla marea musulmana, eppure sempre fiduciosa in un avvenire migliore; una cristianità, dunque, che di fatalismo non ha niente, ma è piena di autentica fede cristiana, e che vuole essere un fattore positivo e rinnovatore nel presente risveglio del mondo arabo, a cui essa in massima parte etnograficamente appartiene.

Già il solo elenco dei titoli delle parti e dei capitoli potrà essere una sufficiente indicazione del contenuto e dello spirito che anima l'opera.

L'A. si introduce col presentare prima di tutto la cristianità del cosiddetto Medio Oriente in tutta la sua complessa mosaicità: *Mosaïque chrétienne dans l'Orient*, parlando «Des îles sous la croix», su «Les Eglises dispersées» e su «La floraison des rites». Descrive poi il trinomio gravido di più intricata problematica: *Chrétienté-Islam-Arabisme*, soffermandosi sugli aspetti più salienti come «Les Chrétiens autour du Croissant», «La tentation de l'Europe» e «Avec la nation arabe». È commovente il racconto sul *Destin de quelques nations chrétiennes d'Orient*: «Les Coptes», «Les Assyriens», «Les Arméniens», «Les orthodoxes du Levant»... L'A. seguita a dipingere l'*Etat présent et avenir des Chrétiens d'Orient*, cioè «Les Chrétiens de la diaspora orientale» e «Les Chrétiens et la République Libanaise». Conclude, infine, inquadrando i cristiani del Medio Oriente nientemeno che nel mondo intero: *Les Chrétiens d'Orient et le monde...*

L'opera è corredata di cronologia dei popoli dell'Oriente cristiano, di bibliografia, e di vari indici.

L'A. rivela, davvero, oltre che una buona informazione storica come per il passato così per il presente, anche un ottimo spirito di osservazione e la capacità di valutazione dei fattori psicologici, religiosi, politici e sociali dell'ambiente che descrive, traendo da essi delle conclusioni, che se talvolta appaiono ottimiste, sono certamente degne di essere prese in considerazione.

L'opera è dunque frutto non solo di studio e di ripensamento coscienzioso, ma in larga misura anche di esperienze di 25 anni di vita attiva nell'ambiente, che perciò, o malgrado tutto, cristianamente ama. E se è vero che amando

si conosce meglio, è questo un titolo di più per l'oggettività dell'A. nella descrizione di quel mondo che diede i natali al Cristianesimo, e che in genere è così mal conosciuto e compreso dall'Occidente cristiano.

ST. KAHNÈ



P. GUÉRANGER, *L'Anno liturgico*, vol. I. *Avvento e Natale*, trad. dal francese di P. Graziani, pp. 528, L. 1350; volume II. *Settuagesima - Quaresima - Passione*, trad. di R. De Girolamo, pp. 616, L. 1400; vol. III. *Il tempo pasquale*, trad. di Lea Roberti, pp. 622, L. 1400; vol IV. *Tempo dopo Pentecoste* (I), trad. di P. Graziani, pp. 496, L. 1500; vol. V. *Tempo dopo Pentecoste* (II), trad. di P. Suffia, pp. 528, L. 1500. Collana pastorale «Ministerium», 3-7. Alba, Edizioni Paoline, 1956-1957.

Le edizioni Paoline hanno fatto un altro bel regalo agli amanti della Liturgia italiani con la pubblicazione in lingua italiana della classica opera del Guéranger, *L'Anno liturgico*. Come è noto, quest'opera costituisce il capolavoro del Guéranger e, nel corso ormai di quasi un secolo, grazie anche alle varie edizioni e traduzioni che se ne sono fatte, ha portato un numero sconfinato di anime di ogni nazione, classe e categoria a gustare la bellezza della Liturgia romana e a vivere la vita della Chiesa e quindi del Cristo. È vero che il Guéranger poté comporre solo i primi nove volumi e parte del decimo e che l'opera venne completata da un suo discepolo, Dom Fromage. Ma anche questi volumi composti dal Fromage possono considerarsi opera del Guéranger, essendo stati composti con lo stesso spirito, con gli stessi criteri, con lo stesso amore del

Guéranger. *L'Anno liturgico* resterà nei secoli monumento vivo dell'instancabile, illuminata e feconda attività liturgica del Guéranger, nobile testimonianza di questo geniale e benemerito pioniere della rinascita liturgica contemporanea.

La traduzione italiana della monumentale opera del Guéranger è stata condotta sulla recente edizione francese curata dai Benedettini di Solesmes (1948). Note caratteristiche di questa edizione sono la riduzione in cinque volumi dei quindici volumi originali e l'aggiornamento apportato in vari punti. Non si creda però che per operare tale riduzione si sia dovuto sacrificare il testo originale del Guéranger-Fromage. Si è solo assottigliato il florilegio di testi ricavati dalle varie liturgie occidentali e orientali e nella stampa si è adottato un formato più grande.

Ogni volume consta del commento ad una determinata parte dell'anno liturgico e del corrispettivo «Proprio dei Santi». Il florilegio, che nelle precedenti edizioni era sparso nel corso del lavoro a seguito delle varie feste, è stato raccolto adesso, con qualche riduzione — come dicevamo, — ma anche con qualche aggiunta, al termine di ogni volume. L'uso del florilegio è facilitato da opportuni e logici schemi posti all'inizio di ogni gruppo di testi. Questo rimaneggiamento del florilegio è dovuto alla collaborazione dei Benedettini di Chevetogne (Belgio).

All'inizio del primo volume trovano posto un breve cenno biografico del Guéranger (1805-1875), la prefazione dei Benedettini di Solesmes all'edizione francese e la prefazione generale a tutto l'anno liturgico. La prima edizione italiana del primo volume è andata esaurita nel giro di soli due mesi. Pensiamo che un simile successo abbiano avuto gli altri volumi. Lo stile infatti piano, chiaro e facile dell'opera la rende accessibile ad una grande cerchia di lettori, anche ai semplici fedeli desiderosi di approfondire

le bellezze e le ricchezze dell'anno liturgico. L'opera però si raccomanda in modo speciale al clero. Esso con la lettura delle belle e sostanziose pagine del Guéranger potrà realizzare quell'accostamento vitale alla Liturgia, condizione indispensabile per una vera e fruttuosa pastorale liturgica.

Con la pubblicazione di questi volumi, stampati in ottima veste tipografica, le Edizioni Paoline acquistano un'altra notevole benemerita nel campo del movimento liturgico attuale.

A. CUVA



A. CHANSON, *Per meglio amministrare il Battesimo, la Cresima, l'Eucarestia e l'Estrema Unzione*. Traduzione dal francese di S. Calascibetta, Collana pastorale «Ministerium», Alba, Edizioni Paoline, 1957, pp. xvi-548, L. 2000.

Dopo la pubblicazione dell'edizione italiana del volume del Can. Chanson *Per meglio confessare*, la Società S. Paolo ha curato l'edizione italiana dell'altro volume dello stesso Autore *Per meglio amministrare*.

La traduzione italiana è stata fatta sulla seconda edizione francese del lavoro originale (1953). Il traduttore ha tenuto conto dei recenti documenti della S. Sede sulla restaurazione della Settimana Santa e sul digiuno eucaristico. Il testo originale inoltre è stato adattato alle particolari condizioni ambientali proprie dell'Italia. Per esempio, nella edizione italiana non compare l'articolo sulla «comunione solenne», rito sconosciuto in Italia. A p. 433 è stato mantenuto per sbaglio il «nota bene» dell'edizione francese in cui si rimanda al suddetto articolo.

Il volume del Chanson è un autentico manuale di pastorale dell'amministrazione

del Battesimo, della Cresima, dell'Eucaristia e dell'Estrema Unzione. In esso appunto l'A. mette in particolare risalto il «carattere pastorale del testo del Codice in materia di sacramenti» (p. xiii). Vengono anche riportate le norme del Direttorio per la Pastorale dei Sacramenti adottato dall'Assemblea plenaria dell'Episcopato Francese per tutte le diocesi di Francia. La prima parte anzi del Direttorio, quella contenente i principi dottrinali, viene espressamente commentata all'inizio dell'opera. Ma oltre che dal punto di vista pastorale, i vari argomenti vengono studiati anche dal punto di vista dogmatico, canonico e liturgico. Ciò vien fatto con un criterio di somma praticità e con lo stesso metodo già usato in *Per meglio confessare*. La grande parte data alla casistica, frutto di viva e intelligente esperienza, non ha impedito all'A. di dare un chiaro e giusto rilievo ai principi.

L'opera del Chanson era veramente desiderata e attesa dal clero e contribuirà certamente ad un'amministrazione più sicura, più esatta, più degna e più consapevole dei Sacramenti. Il chiaro e abbondante indice analitico e l'uso di vari e appropriati caratteri tipografici (la veste tipografica ottima sotto ogni rispetto) facilitano il lavoro di consultazione e di studio. In fondo al volume si trova una breve lista di sussidi bibliografici sull'argomento, editi da «Edizioni Paoline».

A. CUVA



CAN. BLANADET, *Rischiare la vita per Dio*, Milano, Editrice Ancora, 1958, pp. 156, L. 550.

Questo volume della collana «Seguimi», tutta dedicata al problema della vocazione, contiene la testimonianza di un certo numero di religiose, che nar-

rano con semplicità ed efficacia l'origine, lo sviluppo, le difficoltà e il significato della loro vocazione religiosa.

L'inchiesta che ha dato origine al presente volume è stata condotta in terra di Francia, e ne risente perciò la difficoltà di ambiente e di mentalità, ma è in pari tempo e forse anzi appunto per questo una testimonianza meravigliosa dell'origine divina di ogni vocazione.

Ha fatto quindi bene il Can. Blanadet a lanciare il suo questionario e a raccolgerne le risposte più interessanti e significative, come pure l'Editrice Ancora a presentarle in bella veste tipografica al pubblico italiano.

Oggi che il problema della vocazione è, teoricamente, così discusso, abbiamo più bisogno che mai di testimonianze di vita vissuta, per neutralizzare tutta una corrente di idee che vuole svuotare la vita religiosa di ogni suo contenuto soprannaturale e divino, presentandola come antiumana e antimoderna.

Così, per esempio, è presentata la vita religiosa, o meglio il cadavere della vita religiosa nel recente romanzo di Kathryn Hulme: *Au risque de se perdre*, dove, pur ammirando la sincerità della protagonista e l'abilità della scrittrice, manca quasi completamente l'afflato soprannaturale e quindi l'anima della vita religiosa.

Di fronte alla crisi delle vocazioni superiori, dovuta in parte alle idee errate che su questo stato di vita sono diffuse per il mondo, la testimonianza viva e palpabile della realtà ha una sua efficacia inconfondibile, e quindi tale volume è quanto mai atto alle giovani che stanno per orientarsi nella loro vocazione, ed è da augurarsi che molte lo leggano, a comprensione ed incoraggiamento della più alta delle vocazioni femminili, nei momenti difficili del dubbio e della prova.

E. VALENTINI

P. VAN DER MEER, *Diario di un convertito*, Traduzione dal francese di C. M. Richelmy, Collana « Dimensioni dello spirito », n. 14, Alba, Edizioni Paoline, 1957, pp. 191.

« La pubblicazione di questo *Diario* vuole essere una testimonianza: ogni cosa è inutile e vana se non tende alla gloria di Dio mediante la croce di Nostro Signore ». Così scriveva il 25 marzo 1913, poco più di due anni dopo la sua conversione, l'A. stesso, Pieter Van der Meer, nato in Olanda, direttore a Parigi della Casa Editrice Desclée de Brouwer, « un poeta, uno di quelli — scrive Bloy — di cui qualsiasi nazione può andare fiera », giornalista, agiografo, critico letterario, e infine Monaco Benedettino e Sacerdote nell'Abbazia di S. Paul a Oosterhout.

Nel marzo 1914, presentando il presente *Diario*, Léon Bloy poté scrivere di questo tormentato cercatore della Verità, da lui introdotto nella Chiesa e assistito come figlioccio nel Battesimo, che egli è stato « un abisso di sofferenza », una di quelle « anime nobili che hanno conosciuto il tormento. Poche cose sono più strazianti del grido di questo poeta insoddisfatto di quanto non è l'Infinito, del suo grido disperato di non trovare uscite alla prigione di creatura ».

Questo *Diario* non fu scritto per essere pubblicato, e neppure con l'intenzione di narrare di proposito le tappe della prodigiosa conversione del grande scrittore fiammingo, ma unicamente per annotare — quasi ogni giorno, dal 6 novembre 1906 al 28 giugno 1911 — gli avvenimenti che gli arrecavano gioia e dolore e gli aneliti cui tendeva il suo cuore pesante d'angoscia e desideroso di liberazione. Eppure, senza avvedersene, egli scrisse così la storia meravigliosa del suo cammino verso la verità, il racconto delle sue avventure spirituali.

La direttrice fondamentale di questo

tormentato itinerario dallo scetticismo alla certezza, dall'angoscia più disperata alla pace più profonda, è segnata nell'ultima pagina del *Diario*: « il mio cuore canta di gioia. Ho conosciuto l'inquietudine e il dubbio, ho sperimentato il potere delle tenebre e della disperazione, ho cercato la verità e la liberazione, fino a che mi è apparsa la luce: allora sono caduto in ginocchio ». « Da allora io sono in ginocchio, all'ombra della Croce, e piango d'amore ».

Per misurare la lunghezza del cammino percorso, il lettore non ha che da riaprire la prima pagina del *Diario* e rileggervi la desolata confessione di scetticismo e di angoscia, che ritorna come nota dominante in tutte le pagine seguenti: « Non so che cosa è bene, che cosa è male. Non credo in nulla... Tutto è permesso... Quando se ne ha il coraggio, ci si può comportare come meglio ci agrada... Tutto è permesso. Non vi sono limiti. Non esiste il bene e non esiste il male... Forse è meglio non cercare, non riflettere, vivere senza problemi, senza la tortura di questi eterni quesiti che non hanno risposta: meglio vivere da bestia soddisfatta. Ho l'anima laceata dall'incertezza... Quale tormento non sapere a chi chiedere, dove trovare un medico per l'intelligenza e per il cuore! ».

Questo medico per l'intelligenza e per il cuore, dopo una lunga torturante attesa, egli lo trovò finalmente in Gesù, della cui Chiesa, Liturgia e Sacramenti scrive non solo con il lirismo di grande artista innamorato, ma anche con la schietta semplicità e precisione che non è di tutti i convertiti.

Nella presente edizione, il *Diario* si chiude con un epilogo scritto nell'Abbazia di S. Paul (Natale 1954), per rievocare la morte serena di sua moglie Anne-Marie, quell'incomparabile donna che gli fu compagna nello smarrimento, nell'attesa, nella conversione e nella totale

donazione all'amore di Dio. L'epilogo, firmato da « *Padre Pieter van der Meer de Walcheren* », si chiude con queste semplici e sublimi parole che costituiscono come un armonioso finale in cui si placa e si accorda ogni precedente dissonanza: « La sola possibilità che mi rimane è quella di donarmi totalmente a Dio. Ora vivo nell'attesa e prego: Padre, ogni cosa è bella, perché tutto è amore ».

Queste pagine, che vanno annoverate tra le più valide di quante ci ha offerto la ricchissima letteratura dei moderni convertiti, costituiscono anche una delle espressioni più autentiche della fisionomia spirituale del nostro tempo. Non mancheranno perciò — come si augura l'A. stesso — di guidare coloro che cercano e di « mostrare loro la sorgente d'acqua viva che scaturisce davanti ai loro piedi piagati e stanchi di camminare ».

G. QUADRI



Giovanni Barra, *Presenza del pensiero cattolico*, Collana « Dimensioni dello spirito », n. 13, Alba, Edizioni Paoline, 1957, pp. 425.

È una raccolta di alcune tra le pagine più valide e significative della letteratura religiosa contemporanea. Vi incontriamo Mauriac, Mounier, Merton, Hopkins, Claudel, Gilson, Maritain, Bernanos, Bruce Marshall, Waugh, Graham Greene, Guitton, Léon Bloy, Papini, Fausto Montanari, Primo Mazzolari, Giuseppe De Luca, Giulio Salvadori, Fulton J. Sheen, Daniel-Rops, Giulietti, Montini, Lippert, Pieper, La Pira, Bargellini, Santucci, Fabbretti, Medi, De Lubac, e molti altri.

Le pagine sono raccolte attorno ad alcuni temi centrali: L'amore, Cristo, la Chiesa, la Grazia, i Cristiani d'oggi, le

realità terrestri, religione e arte, aspetti della vita cristiana, i Santi, i Convertiti, la Madonna.

Con questo libro, Don Barra rende un nuovo prezioso servizio ai cattolici italiani; non solo perché offre una piana ed efficace documentazione della presenza ispiratrice del Cristianesimo nel mondo letterario di oggi; ma anche perché invoglia il lettore superficiale o frettoloso di questi saggi ad accostare direttamente e ampiamente — così almeno è da auspicare — le grandi espressioni del pensiero religioso contemporaneo.

Ma il significato più autentico di questa antologia, sottolineato dall'A. stesso nella presentazione, è quello di dimostrare come la fede non sia nemica, bensì ispiratrice della bellezza e dell'arte. In questo senso il libro può costituire anche un grave monito e un utile sussidio per tutti coloro che sono chiamati a rivestire di parole umane la Parola Divina, che è tutta splendore e magnificenza. « È indispensabile che la verità abiti nella gloria. Lo splendore dello stile non è un lusso, ma una necessità » (Léon Bloy). « Quale tristezza — scrive Mauriac — vedere che il possesso della verità condanna i nostri ragazzi, e proprio solo loro, a queste letture di poca sostanza, a questa degradante povertà! Non potremmo almeno a questa giovinezza preparare degli elementi più sostanziosi? Nulla è meno insipido della virtù e la maggior impresa umana sarà sempre la santità ».

Sarebbe un grande tradimento rendere la verità repellente, perché presentata in modo goffo o sciatto. Se Dio è la stessa bellezza, coloro che scrivono e parlano di Lui, devono riflettere nella propria parola un raggio di quella bellezza infinita, devono « insegnare il bello — come afferma Péguy — non con l'orrore del brutto, ma con l'attrazione del bello ».

G. QUADRI

FRANCIS HERMANS, *Ruysbroeck l'Admirable et son école*, Paris, Librairie Faryard, 1958, pp. 242, Frs. 850.

Nella collezione «Textes pour l'histoire sacrée choisis et présentés par Daniel-Rops de l'Académie Française», è apparso questo volume, curato da Francis Hermans, l'autore ormai noto per la sua *Storia Dottrinale dell'Umanesimo Cristiano* in 4 volumi.

La collana ha per iscopo di mettere a disposizione dei lettori i documenti e i testi che servono di base alla storia sacra e alla storia del cristianesimo.

C'è subito da dire che se tutti i volumi di tale collezione si presentano come questo, l'iniziativa ha senz'altro raggiunto lo scopo che si è prefisso.

Concisione, serietà di indagine, presentazione attraente, lettura quanto mai gradevole sono le caratteristiche principali di questo volume.

Le prime cinquanta pagine presentano la vita dell'autore, seguita dalle fonti essenziali e critiche della biografia, e da un terzo capitolo dove viene sviluppato l'argomento e il contenuto di tutte le opere di Ruysbroeck.

Il capitolo quarto risolve il problema dell'ortodossia di Ruysbroeck e dimostra in forma convincente l'inconsistenza dell'eterodossia del suo misticismo, dovuta ad un giudizio privato e affrettato di Gerson, basato su una traduzione non perfettamente fedele al testo originale fiammingo.

Il capitolo quinto ci presenta poi la scuola di Groenendaal con i suoi cultori più esimii e con le caratteristiche che in essa infuse il suo fondatore.

Giunti al termine di queste 130 pagine, il lettore è ormai orientato nel tempo e nella problematica ruysbroeckiana e può quindi affrontare con maturità ed interesse l'antologia di testi che Francis Hermans ha scelto per dare un'idea del valore e del contenuto del grande mistico fiammingo.

I testi scelti non sono molto numerosi e abbracciano solamente cinquanta pagine. Sono però sufficienti per permettere al lettore di assaporare e lo stile e la dottrina di Ruysbroeck. Certi ritratti sono di un'originalità inconfondibile e mostrano che nel mistico fiammingo l'elevatezza della dottrina non attenuava il senso di una psicologia viva e d'un sano realismo. La sua dolcezza l'avvicina a S. Francesco di Sales, mentre certi aspetti delle sue analisi mistiche fanno pensare a S. Giovanni della Croce.

Il tutto però in una forma più modesta, dovuta anche all'epoca in cui visse; nella quale epoca certi sviluppi teorici anche nel campo della mistica non permettevano certo la profondità che si sarebbe raggiunta due secoli più tardi.

D'altra parte forse neppure la potenza intellettuale di Ruysbroeck potrebbe paragonarsi appieno con quella dei due santi sopra citati.

Le ultime cinquanta pagine sono dedicate ai grandi maestri della scuola di Groenendaal, e precisamente a Jan Van Leeuwen, a Godefroid Van Wevel, a Jean de Schoonhoven, a Denys le Chartroux e a Harphius.

Di ciascuno di questi sono date brevi notizie e alcuni testi più significativi. Il volume, ripetiamo, è davvero molto interessante e serve magnificamente sia ai cultori di storia ecclesiastica che agli studiosi di storia della spiritualità, permettendo loro di prendere contatto diretto con un autore molto celebre e poco conosciuto.

E. VALENTINI



JEANNE-LYDIE GORÉ, *L'Itinéraire de Fénelon: Humanisme et Spiritualité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, pp. 756.

Questo studio, apparso, come 17^o volume, nelle pubblicazioni della Facoltà

di Lettere dell'Università di Grenoble, dà davvero una panoramica quanto mai vasta della produzione féneloniana, e soprattutto una valutazione serena e oggettiva dell'itinerario umanistico e spirituale di Fénelon.

È più che naturale che, per l'ambiente di studio in cui l'opera è nata, sia accentuato più l'aspetto letterario e umanistico di Fénelon che non l'aspetto spirituale, cosa invece che avrebbe interessato molto di più il campo filosofico-teologico della nostra rivista. D'altra parte non è escluso che la diligentissima A. abbia preferito lasciare questo campo all'altro suo studio, in cui tratta delle nozioni e delle fonti dell'indifferenza féneloniana, tema che si presta indubbiamente di più ad una trattazione spirituale.

Il denso e fitto volume, e questo inteso sia in senso di stampa che di contenuto, presenta un'erudizione davvero straordinaria e abbraccia una problematica e una bibliografia che raramente hanno riscontro in altri lavori del genere.

È un'analisi dettagliata di tutta una epoca, colla sua ricca produzione, con i suoi legami con le età limitrofe e con una panoramica minuziosa e precisa degli studi che su essa sono stati fatti, il tutto sfruttato per illuminare l'autore preso a studiare. Si sarebbe tentati di dire che alcune volte ci si sente quasi sommersi dal cumulo dell'erudizione, che affatica un poco la lettura e fa talora smarrire il filo conduttore dell'opera stessa.

Si potrebbe quasi, sia pure in forma più attenuata, fare all'A. l'osservazione che essa rivolge a Cahen: « accablé de citations qui, toutes prises séparément, ont leur intérêt, celui-ci perd le sens de l'orchestration générale ».

Evidentemente tale lavoro non è per una presentazione sintetica dell'itinerario féneloniano, e non è neppure per uomini di cultura generale, ma si indirizza a specialisti, pur volendo, davanti ad essi,

dare come una sintesi valutativa delle varie interpretazioni finora proposte e sottolineare una difesa coraggiosa e oggettiva dell'autore.

L'umanesimo di Fénelon è un umanesimo classico, ma non archeologico e gretto, un umanesimo naturale ma cristiano, un umanesimo che sa unire alla saggezza e alla bellezza greca gli ideali e l'esperienza della mistica più elevata. È infatti questo il dramma interiore di Fénelon, pur nell'equilibrio e nell'indifferenza del suo misticismo: l'unificazione della mistica cristiana più assoluta con il godimento sereno e puro della bellezza della vita, cantata e descritta nei capolavori dell'antichità classica.

L'A. crede in pieno alla sincerità di Fénelon, e ne pone in rilievo le prove dominanti, che acquistano però ancor maggior valore nell'insieme del quadro psicologico, a nostro parere molto ben riuscito, che essa ci ha presentato nella analisi della produzione e della vita di lui.

Il motivo profondo dell'attività féneloniana rimane però sempre la sua visione mistica della vita.

Egli non lavora per costruire una città terrestre, ma, nella visione mistica ed escatologica di ogni anima, egli considera come secondario e caduco ogni perfezionamento temporale, pur non lasciando di cooperarvi serenamente con tutte le proprie forze.

L'analisi del misticismo politico di Fénelon e il lato positivo e costruttivo dell'utopia féneloniana, ci hanno interessati e convinti oltre modo.

Qua e là si nota qualche ripetizione, ma il difetto, bisogna subito notarlo, è molto piccolo, data la vastità della problematica e dell'analisi a cui l'A. ha voluto dar vita.

La breve conclusione del grosso volume fa entrare il lettore nel sospirato porto della sintesi totale, e fa ammirare dall'alto, come dopo un'aspra salita, con un unico colpo d'occhio, tutti i dettagli del cammino percorso.

Per chi volesse solo conoscere la tesi e i risultati del lungo studio, tale conclusione è davvero preziosa.

Chiude il volume una ricca bibliografia e un indice dei nomi propri, che stanno a testimoniare la ricchezza del lavoro fatto.

Ci pare che per coloro che si dedicano agli studi fénéloniani, questo nuovo studio della Goré debba divenire un passaggio obbligato, col quale bisognerà, volenti o nolenti, fare i conti.

E. VALENTINI

JEANNE-LYDIE GORÉ, *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, pp. 320.

Nelle stesse pubblicazioni della Facoltà di Lettere dell'Università di Grenoble, qualche mese prima, col n. 16, appariva quest'altro studio della Goré, complementare del precedente e che servì all'A. come Tesi di dottorato in lettere all'Università di Parigi. Non andavamo errati quando, leggendo il primo volume e trovando poco sviluppata la parte della spiritualità, giudicavamo che la Goré avesse di proposito fatto questo per riservare lo sviluppo di quest'aspetto alla presente opera.

Qui siamo in pieno campo di ascetica e mistica, vista però da una mente di fondamentale formazione letteraria, che, anche per questo, sa e vuol collegare i concetti cristiani a quelli dell'antichità classica.

È così che, come nella precedente opera, in occasione di questo studio su Fénelon e sulle sue fonti, essa ha sviluppato in modo singolare i raffronti in modo da farne il tessuto-base del suo lavoro.

Assistiamo così alla genesi della no-

zione d'indifferenza, partendo dal fatalismo antico, passando ai Padri che più trattarono tale argomento, da Clemente d'Alessandria a Massimo il confessore, poi, attraverso il medioevo e la volgarizzazione che di questo concetto si ebbe nel sec. xvi, fino a S. Francesco di Sales, a Madame Guyon e a Fénelon.

A quest'ultimo è destinata tutta la seconda parte, dove si cerca di penetrare a fondo la caratteristica dell'indifferenza fénéloniana, sottolineando l'anti-intellectualismo dell'arcivescovo di Cambrai, la sua dottrina sulla nudità di spirito e la sua posizione di fronte alla sottomissione e alla contemplazione.

Corona il tutto una preziosa appendice, in cui si trovano i seguenti documenti: 1) Memoria sullo stato passivo; 2) Trattato sull'autorità di Cassiano; 3) Descrizione dell'ultimo stato d'annientamento della vita interiore; 4) Un estratto da S. Caterina da Genova; 5) Un estratto da Santa Teresa.

Chiude il volume una diligente bibliografia e un indice dei nomi.

Dopo una lettura attenta di questa opera, più unitaria e più semplice della precedente, non è detto che si abbia una idea chiara della mentalità di Fénelon in proposito.

La natura stessa e la polivalenza di questa figura così discussa lascia sempre un'impressione di incertezza, di non averlo ancor capito completamente.

Accanto a posizioni nette e ardite, come quella della preghiera attiva, del sacrificio considerato come l'unica vera preghiera, se ne hanno altre che ci pongono di fronte ad una psicologia paradossale, che, in certi momenti, non ha quasi più niente di umano.

Tutto è secco, tutto è disincarnato, e la vita di puro amore e di pura fede sembra non tenere più alcun conto della natura umana.

C'è una notevole differenza tra San Francesco di Sales e Fénelon, quantunque quest'ultimo si richiami, soprattutto in

questa dottrina dell'indifferenza, frequentemente al primo.

L'analisi di questo concetto è condotta principalmente sulle «Lettere di direzione» che si prestano di più al tema dell'indifferenza.

Il teocentrismo di Fénelon si congiunge qui col suo scetticismo fondamentale tanto da portarlo verso una specie di indifferenza anche a riguardo della contemplazione.

Non bisogna però tirare *a priori* delle conseguenze da questa sua dottrina, perchè la ricchezza della sua natura e le sfumature delle sue concezioni presentano continuamente nuovi aspetti, che non possono essere facilmente ridotti ad unità.

Forse fu questo l'unico tormento implicito di quest'uomo, pur nella sua calma e indifferenza, quello di tendere continuamente ad un'unità che mai raggiunse.

E. VALENTINI

MAURICE CRUBELLIER, *Sens de l'histoire et religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957, pp. 214.

Gli studi sul senso della storia e sui problemi che essa suscita sia in campo filosofico che teologico sono oggi all'ordine del giorno. È per questo che nella collezione di «Questions actuelles» Maurice Crubellier affronta il problema dando una panoramica sulle soluzioni proposte da grandi pensatori e segnatamente da Auguste Comte, da Northrop, da Sorokin e da Arnold Toynbee.

La presentazione fedele, la sintonia dell'A. con i soggetti studiati, pongono il lettore in grado di farsi un'idea esatta del punto attuale a cui sono pervenuti gli studi in materia. Il lavoro è positivo, e non speculativo come quello del Marrou, e forse potrebbe servire da

sfondo e da complemento a quello de *La connaissance historique* del Marrou, certamente molto più interessante. L'A. si accontenta di fare un po' di critica al termine del volume, nella sua conclusione, senza voler distruggere l'opera di questi grandi, pur facendone vedere le defezioni. In realtà al termine di queste analisi si resta un po' delusi. Si vede bensì il lento progredire delle soluzioni e il loro avvicinarsi alle verità, ma si deve constatare un enorme lavoro di ricerca basata su falsi supposti, quello, per esempio, di mettere tutte le religioni sul piano naturalistico, negando implicitamente un possibile intervento diretto di Dio.

E. VALENTINI



P. VITTORE DELLA VERGINE, O. C. D.,
Nel cuore della Chiesa. Realismo spirituale di S. Teresa di Lisieux, Milano, Ed. Ancora, 1957, pp. 224, L. 600.

Mentre si sarebbe tentati di dire che la devozione a S. Teresa del Bambino Gesù non abbia più l'intensità e il fervore di trent'anni fa, è indiscutibile che gli studi sulla sua spiritualità crescono ogni giorno più e cooperano all'affermarsi di una spiritualità moderna sana e sicura. L'apparizione poi della nuova edizione dei manoscritti autobiografici della Santa nella splendida presentazione di P. Francesco di S. Maria O. C. D., ha cooperato ancor di più a questa meravigliosa fioritura.

Tra le opere che affermano questo sviluppo ognor crescente, tiene un posto di particolare valore lo studio di P. Vittoore della Vergine sulla pedagogia spirituale di S. Teresa di Lisieux.

Veramente avremmo preferito che fosse mantenuto, anche nell'edizione italiana, il titolo dato all'edizione originale francese, e cioè *Realismo spirituale di Santa*

Teresa di Lisieux, perchè esso indica con maggior precisione il contenuto reale dell'opera. È infatti questa una delle caratteristiche più evidenti della spiritualità moderna, nella quale lo spirito teresiano quasi si identifica con quello salesiano, tanto da far meravigliare la coincidenza singolare che le intuizioni pedagogiche della piccola Santa di Lisieux hanno avuto con la teoria e la prassi del più grande educatore moderno, voglio dire di Don Bosco.

È la stessa intuizione delle anime, la stessa scelta di mezzi, lo stesso procedimento psicologico, lo stesso desiderio insaziabile di condurre le anime alla santità. La pazienza e la dolcezza dominano sovrane, pur in un'esigenza soprannaturale irrefrenabile, e ottengono in entrambi i più meravigliosi effetti.

La piccola esperienza pedagogica della Santa di Lisieux coincide quindi con la grande esperienza pedagogica di Don Bosco, e con la sana esigenza della spiritualità moderna. Realismo spirituale, semplice e potente, avverso al formalismo e alle superstrutture, tutto permeato di carità e potenziato dalla santità individuale dell'apostolo.

Tale il messaggio che questo piccolo libro porta alla soluzione di questo unico grande problema, cui l'umanità d'oggi guarda con tanta ansia di speranza rinnovatrice.

E. VALENTINI



PAUL WINNINGER, *Construire des églises. Les dimensions des paroisses et les contradictions de l'apostolat dans les villes*, Paris, Edition du Cerf, 1957, pp. 254.

Nella collezione «Rencontres» è apparso questo magnifico studio di pastorale in relazione all'urbanistica moderna, il quale dovrebbe essere sul tavolo di

tutti i Vescovi e di tutti i parroci delle grandi metropoli.

Dopo una prima parte d'impostazione del problema, dove viene messa in luce l'angosciosa situazione ecclesiastica di molte città moderne e dove vengono affrontate con chiarezza le spinose questioni che impediscono molte volte le soluzioni più necessarie e possibili, il Winninger, con abbondanza di documentazione, presenta le varie esperienze fatte, a questo proposito, nei vari paesi, e specialmente in Italia, Paesi Bassi, Belgio, Svizzera, Germania e Francia.

È un panorama vasto che abbraccia tutta la seconda parte e che dimostra all'evidenza come i problemi spirituali siano intimamente intrecciati ai temporali e come la Chiesa abbia necessità di un'incarnazione costante nel mezzo ambiente, senza cui le masse sfuggono e si perdono in maniera ineluttabile.

La terza parte riassuntiva scende a dettagli ancor più pratici, e si sofferma sulle necessità di un piano diocesano, d'un ufficio, pure diocesano, che s'intrecci del problema, dell'acquisto del terreno e dei contatti coll'autorità civile, delle dimensioni delle parrocchie, sia per la superficie che per il numero degli abitanti (al massimo 5000), delle esigenze attuali dell'edilizia e del finanziamento delle nuove costruzioni.

Il problema è trattato in maniera davvero concreta e con completezza, e il volume è perciò una guida preziosa per tutti quelli che debbono occuparsi di simili imprese, ed è una fonte di primo ordine per quelli che debbono spiegare un tale capitolo nel piano generale di un corso di pastorale.

E. VALENTINI

Diritto

FRANCESCO DELPINI, *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della Chiesa fino al secolo V* (*Scrinium theologicum* P. Seminario Lombardo, N. V.), Torino, Marietti, 1956, in-8, pp. 138.

In questo lavoro sintetico-analitico, l'A., dopo avere richiamato i concetti fondamentali romanistici su matrimonio e divorzio, sviluppa nella seconda parte la dottrina della Chiesa (Vangelo, Concilii, R.R. Pontefici, S.S. Padri occidentali e orientali) sullo scioglimento del vincolo matrimoniale dal 1º secolo fino a S. Agostino mettendo bene in vista il contrasto tra le due concezioni: la prima considera il matrimonio scindibile a ragione dei suoi stessi elementi costitutivi mentre la seconda ne difende consapevolmente l'indissolubilità richiesta dalla stessa volontà divina.

Nella terza parte Delpini caratterizza l'influsso della Chiesa sul diritto romano che consiste nel fatto di avere ridotto le possibilità giuridiche di divorzio e limitato l'uso pratico del medesimo; la Chiesa tuttavia non è riuscita ad imporre il suo concetto di indissolubilità all'ordinamento giuridico romano, ed a trasformare essenzialmente la struttura giuridica romana del matrimonio.

L'esposizione è condotta con chiarezza e linearità e l'esegesi dei testi con la rispettiva argomentazione dà una buona e sicura informazione della situazione in materia.

Per la parte romanistica avremmo visto volentieri eliminata la ripetizione delle pp. 24 segg. a p. 99 segg. e, data l'indole riassuntiva di questa parte, meno accentuata la teoria di Volterra, ed inoltre più usata l'opera fondamentale del Biondo-Biondi, sul diritto romano-cristiano. Il cambio della numerazione delle note a p. 98 e 117 sembra che lasci capire una posteriore condensazione di

uno sviluppo più ampio originale del lavoro.

Nella eterna attualità del problema: divorzio-matrimonio cristiano indissolubile questo lavoro meritevole può essere a molti una preziosa e chiara fonte di richiami assai significativi.

A. M. STICKLER



EMILIO NASALLI ROCCA, *Il diritto ospedaliero nei suoi lineamenti storici* (Biblioteca della Rivista di storia del diritto italiano, vol. XX), Milano, 1956, in-8, pp. 244.

Dopo l'opera del Reicke sugli ospedali ed il loro diritto nella Germania medioevale e quelli fondamentali di J. Imbert sulla storia giuridica degli ospedali, il chiaro prof. Nasalli Rocca dell'Università Cattolica di Milano ci dà ora una esposizione vasta su questo soggetto anche in lingua italiana e, pur su uno sfondo generale ed universale, con particolari riferimenti all'Italia.

L'A., quanto mai competente in materia, grazie ai suoi studi precedenti, ci conduce anzitutto attraverso la storia delle varie istituzioni ospedaliere dal loro nascere col e dal cristianesimo e lungo i secoli del medioevo fino all'età nostra richiamando i grandi lineamenti dello sviluppo esterno, della loro configurazione intrinseca, della posizione giuridica di fronte alla Chiesa ed allo Stato (gli ospedali nel basso impero, nell'età carolingia, nell'età medioevale, gli ospedali degli ordini religiosi, gli ospedali nei secoli XIII-XV, quegli specializzati del sec. XVI, nell'età moderna).

Dopo questo panorama storico generale l'A. dedica la seconda parte dell'opera, dal cap. X in poi, allo studio della legislazione ospedaliera in particolare e cioè — essendosi riferito sommaria-

mente alla rispettiva legislazione romano-giustinianea e franca, nonchè ai testi patristici e legislativi della Chiesa nei primi secoli già nella parte prima — alla legislazione canonica generale sugli ospedali della famosa Bolla *Quia contingit* di Clemente V alle disposizioni in materia del Concilio di Trento. E siccome nell'evo moderno anche l'autorità statale si interessa sempre più di queste istituzioni, che per il passato erano state curate esclusivamente dalla carità della Chiesa, non poteva mancare l'esame della legislazione rispettiva dei comuni e dei principati e di quella civile moderna. Accanto alla legislazione l'A. non trascura la dottrina dedicando un capitolo a quella canonistica, un altro alla civilistica ed uno in particolare all'opera fondamentale di G. B. Pacichelli. Il lavoro si chiude con i lineamenti della legislazione canonica vigente che, mentre riafferma i diritti fondamentali della Chiesa derivanti dalla sua missione divina nonchè da una tradizione quasi bimillenaria, consacra anche la sua rinuncia ad una posizione una volta esclusiva e totale a favore della concorrenza filantropica-civile-statale; capitolo che contiene i risultati di tutta l'evoluzione nella quale per molti secoli gli istituti ospedalieri erano considerati tutti automaticamente «Causae piae», mentre oggi sono tali solo quelli che dall'autorità ecclesiastica vengono eretti o riconosciuti *ipso iure* (perchè uniti ad una persona morale ecclesiastica) o per un atto particolare di eruzione o di riconoscimento.

Dobbiamo una gratitudine particolare all'illustre A. per averci aperto, con questa sua nobile fatica, un campo assai interessante della Storia del diritto. In molti punti i risultati vengono detti sommari e parziali poichè le fonti, soprattutto quelle particolari dei singoli enti ospedalieri, non sono ancora esplicate. La stessa cosa deve dirsi di certi aspetti propriamente giuridico-storici, per es. della dottrina canonistica sull'epoca

classica, ove certamente saranno da individuarsi i prodromi sostanziali della dottrina sistematica posteriore e gli elementi della stessa legislazione, oppure in genere l'aspetto dello sviluppo della intima e precisa configurazione giuridica di queste istituzioni. L'A. non solo è consapevole di queste possibilità di sviluppo ma ne indica un gran numero ad ogni più sospinto stimolando ad ulteriori realizzazioni ed approfondimenti. Così quest'opera assai meritevole supera se stessa, come ogni fatica da pioniere, apre vasti orizzonti per altri studi promettenti e desiderabili che non mancheranno, soprattutto se sostenuti da un Centro di studi di storia ospedaliera di cui fu auspicata la costituzione in Reggio Emilia in occasione del I^o Convegno italiano in materia tenutosi ivi nel giugno del 1956.

Questa funzionalità precisa dell'opera presente l'A. potrebbe ancora accrescerla se in una seconda edizione volesse regalarci un Indice delle materie, di cui in libri tanto ricchi di contenuto si sente fortemente il bisogno.

A. M. STICKLER



ARNALDO BERTOLA, *Corso di Diritto Canonico. La Costituzione della Chiesa*, Terza ed. rifatta e ampliata, Torino, Giappichelli, 1958, pp. 426.

Licenziando per la stampa la terza edizione del suo volume: *La Costituzione della Chiesa*, il prof. Arnaldo Bertola è certamente venuto incontro al desiderio di quanti avevano già apprezzato questo coscienzioso lavoro nelle due precedenti edizioni litografate, sicuri come erano che la nuova veste tipografica avrebbe consacrato opportune aggiunte e sempre effettuabili migliorie. Una prima prova della piena realizzazione dell'aspettativa è data non solo dal passaggio di pp. 336 della pri-

ma edizione a pp. 426 dell'attuale, ma soprattutto dalla nota bibliografica che inchioda subito l'attenzione, trasformantesi gradualmente in soddisfazione, anche se, avendo ognuno le sue preferenze, si riscontra l'assenza di qualche pubblicazione che viene spontaneo evocare. Ma il vero e proprio lavoro di rifacimento lo si constata nella rielaborazione e nell'aggiornamento di quei punti della trattazione, ove dovevano essere illustrate innovazioni legislative o dovevano essere presi in considerazione i nuovi apporti della dottrina giuridico-canonica.

Il ch. A., nonchè i lettori, ci vorranno però scusare se osiamo avanzare una osservazione motivata da studi personali sul fondamento della qualifica di società perfetta alla Chiesa Cattolica (v. « Salesianum », 1946, pp. 67-135; 1954, pp. 17 ss., rivista che non sfugge all'attenzione dell'A.; v. p. 388, bibl. del Cap. III, n. 1), e cioè se non ci sentiamo di sottoscrivere quanto è detto a p. 96, ove si asserisce che l'espressione « società perfetta » (nei riguardi della Chiesa Cattolica) « sostanzialmente risponde al concetto di "ordinamento giuridico primario" della pubblicistica moderna ». Infatti, se prescindiamo dalla possibile evoluzione che la espressione « società perfetta » potrà trovare nello studio del riconoscimento che viene fatto alla Chiesa Cattolica nel concordato spagnuolo e della Repubblica di Santo Domingo, per ora, rimane il fatto che tale qualifica nei riguardi della Chiesa Cattolica si fonda sui dati della Rivelazione Cristiana (da cui risulta che Gesù Cristo istituì *alteram societatem perfectam*); mentre l'espressione « ordinamento originario » è prettamente positivistico, quindi con contenuto non sostanzialmente rispondente a quello della espressione *societas perfecta*. Ma forse questa osservazione ubbidisce piuttosto a un personale punto di vista; ed evidentemente, nulla toglie alla bontà del volume del prof. Bertola.

E. FOGLIASSO

P. BONAVENTURA DA GANGI, *Gli Ecclesiastici in Italia*, Collana pastorale « Regimen », 5. Alba, Edizioni Paoline, 1957, pp. 516, L. 1800.

Il titolo di questo volume, troppo laconico — e forse anche oscuro —, potrebbe essere completato col sottotitolo: « Enti e Persone ». Infatti, la trattazione comprende due parti: *Gli Enti ecclesiastici; Chierici e Religiosi*.

Nella Prima Parte, in dieci densi capitoli, corredati dalla propria bibliografia, il P. Bonaventura da Gangi tratta degli Enti ecclesiastici, in generale e in particolare, della personalità giuridica delle chiese, degli edifici di culto, dei beni ecclesiastici, degli acquisti di tali Enti, dell'amministrazione dei beni temporali, delle pie volontà, degli Enti non riconosciuti, della condizione tributaria degli Enti ecclesiastici. Lo scopo divulgativo della pubblicazione è sostanzialmente raggiunto giacchè nel commento ai testi legislativi e alla giurisprudenza l'A. introduce, senza farlo pesare, il risultato del suo studio personale dei numerosi e intricati problemi cui dà luogo una sì vasta materia; ma forse la preoccupazione di non oltrepassare il numero prestabilito di pagine, ha fatto omettere qua e là qualche parola d'introduzione ai vari soggetti, ciò che avrebbe certamente servito ad avviare più efficacemente il lettore digiuno della materia all'assimilazione dell'argomento.

La Seconda Parte (*Chierici e Religiosi*), in 36 capitoli, offre una descrizione interessante di tutto ciò che ha attinenza alla vita sacerdotale e religiosa, seguendo un ordine che può essere espresso solo dall'Indice, giustificabile dallo scopo informativo propostosi dall'A., e che perciò non discutiamo. Non possiamo però omettere di dire che, a nostro avviso, la Seconda Parte sarebbe più al suo posto come Prima, onde svolgere il compito di logica introduzione a quanto l'A. espone per illustrare il funzionamento degli Enti

ecclesiastici, che ovviamente presuppongono l'esistenza, i diritti, i doveri, ecc. delle Persone ecclesiastiche e dei Religiosi.

Oltre poi alla esplicitazione del nesso tra le due parti della trattazione, ci sembra che al raggiungimento dello scopo cui tende il volume, conferirebbe un apposito capitolo introduttivo circa i rapporti tra la legislazione canonica e la legislazione italiana, che prospettasse in modo sistematico la posizione giuridica delle Persone e degli Enti ecclesiastici in Italia.

Ma, prescindendo da queste osservazioni personali, riconosciamo il valore dello svolgimento dei singoli argomenti che fa di questo volume un utile ed interessante repertorio.

E. FOGLIASSO

Filosofia

DIAMANTINO MARTINS, S. J., *O problema de Deus*, Coleção «Filosofia», Braga, Livraria Cruz, 1957, pp. 240.

IDEAM, *Teoria do conhecimento*, Coleção «Filosofia», Braga, Livraria Cruz, 1957, pp. 251.

I due volumi fanno parte della molto apprezzata Collana «Filosofia», edita dalla Facoltà Filosofica dei Gesuiti, in Braga, Facoltà cui si deve, in parte notevole, la rinascita degli studi filosofici, e in particolare scolastici, nel Portogallo. Ne è autore il P. Diamantino Martins, noto studioso di filosofia contemporanea, apprezzato soprattutto per i suoi pregevoli scritti su Bergson e sull'Esistenzialismo.

Le opere che presentiamo al lettore di «Salesianum» non sono dei Manuali scolastici di Teologia Naturale e di Gnoseologia; non si possono considerare neppure degli scritti di divulgazione filosofica. Sono piuttosto libri di «meditazione» filosofica su Dio e sulla conoscenza umana. Questi massimi misteri

filosofici vi sono ripensati acutamente e profondamente, alla luce della «filosofia perenne», ma si nota dappertutto una viva simpatia verso le più serie istanze della filosofia contemporanea non scolastica, di cui l'A. è eccellente conoscitore.

Nei sei capitoli di *O problema de Deus*, si studiano successivamente la dialettica *spontanea* e la dialettica *riflessa* dall'essere finito all'Essere Infinito, dall'*ens ad aliud* all'*Ens ad se*; il problema della nostra conoscenza della divina Essenza; Dio nel mondo moderno, il problema dell'Ateismo; l'Ateismo russo. Nelle 240 pagine generalmente dense di questo libro, le preoccupazioni dell'A. non sono, come si potrebbe pensare in base al titolo, per le *dimostrazioni* riflesse dell'esistenza di Dio; esse si concentrano piuttosto nell'analisi di quel che precede e condiziona ogni dimostrazione. L'uomo è per Dio prima che prenda a dimostrarne l'esistenza. L'incontro con Dio precede, paradossalmente, la ricerca filosofica. Il problema di Dio è costituito fondamentalmente dal nostro *essere per Dio*. La dialettica riflessa della «Theodicea» è senza dubbio necessaria; ma il problema umano di Dio è qualcosa di più. Una «Theodicea» prevalentemente *dimostrativa* potrebbe talvolta darci l'impressione di un mezzo di impadronirci di Dio, di conquistarlo, di metterlo a nostra portata quando vogliamo mettere in gioco la nostra dialettica. Eppure sta lì l'Ateismo teorico e pratico a convincerci che non è così...

La gnoseologia che presiede allo sviluppo di questa ed altre opere di Diamantino Martins appare esposta, nelle sue linee fondamentali, nell'altro volume, edito nello stesso anno, sebbene posteriormente: *Teoria do conhecimento*. Vi si considerano, in successivi capitoli: La struttura metafisica del pensiero umano - Analisi esistenziale del pensiero - Idealismo e Realismo - La conoscenza dei singolari - Il pensiero e l'azione - La fondazione della certezza - Il problema

critico fondamentale - Il nostro sistema del mondo.

Come la precedente, l'opera ci appare ricca di felici spunti; lamentiamo non poter accennare qui che a qualcuno degli aspetti che riteniamo più significativi.

In genere, tutto il libro è una vigorosa affermazione del primato dell'intuizione sull'astrazione, del concreto sull'astratto. Vi si denuncia apertamente ogni gnoseologia che favorisca « la caduta nell'universale » o « la volgarizzazione dell'individuo ». Si legga, per esempio, il capitolo IV sulla conoscenza dei singolari.

Però lo sforzo principale di D. Martins ci pare quello di voler integrare la teoria tradizionale della conoscenza con le esigenze fondamentali della « filosofia dell'azione ». Questo intento è presente in tutta l'opera; si legga tuttavia in particolare il capitolo V su *Il pensiero e la azione*. Vi si dice, per esempio: « In modo generale, prima esperimentiamo la Verità onticamente, e soltanto dopo la conosciamo come tale. Prima di conoscere, noi siamo. Ma se viviamo la conclusione prima di conoscerla formalmente come tale, ne consegue che prima si arriva alla Verità per l'azione che non per il pensiero; prima si vive che non si conosce la Verità. Se siamo esseri nel mondo, e se la nostra vita si adatta al resto della realtà, allora conoscendo la struttura interiore della nostra azione, veniamo a conoscenza, per il fatto stesso, della struttura della realtà da cui la nostra azione è misurata » (p. 139). È ancora in questo clima che sorgono opportunamente alcune considerazioni sulle ragioni « ontiche » della certezza, sviluppate appunto nel capitolo sulla *Fondazione della certezza*, ove si scrive, per esempio: « Quando non afferriamo direttamente una verità, possiamo aderirvi in forza di motivi logici o psicologici. Sebbene metafisicamente certa, non c'è allora la stessa identificazione *reale* col soggetto che vi aderisce. L'assenso

ontico o esistenziale, al contrario, è una adesione di tutta la personalità, che in quell'assenso si prolunga e si schiude. Nell'adesione puramente logica o psicologica, si aderisce solo con una parte di se stessi » (p. 159: sottolineato dall'A.).

Queste ci sembrano due delle istanze più caratteristiche della *Teoria do conhecimento*, di Diamantino Martins. L'A. ha cercato di farle valere nello sviluppo dell'opera, dando prova d'un eccellente potere di sintesi non disgiunto da una notevole capacità di penetrazione analitica nell'intimo della vita conoscitiva.

L'insistenza con cui l'A. ribadisce il primato del concreto sull'astratto, dell'individuale sull'universale, è senza dubbio un grande pregi del libro; del resto, tale primato, anche per merito estrinseco di correnti antiintellettualistiche moderne, si deve considerare oggi come certamente acquisito per qualsiasi filosofia che voglia darsi pienamente realistica. D'altra parte, anche se ciò è di secondaria importanza nel libro, non riteniamo valida, e tanto meno necessaria, la critica sviluppata dall'A. nei confronti della teoria tomista della non conoscenza intellettuale *diretta* del singolare materiale. Anzi, la difficoltà mossa alla conoscenza mediante la *conversio ad phantasma* ci pare completamente impertinente...

Quello però su cui vorremmo particolarmente soffermarci in questa recensione, sarebbe il tentativo dell'A. di voler innestare in qualche modo, nella gnoseologia tomista, alcuni dei motivi fondamentali della « filosofia dell'azione ». Il tentativo, nella misura in cui l'ha illuminatamente tentato l'A., e cioè senza intaccare il sano intellettualismo della tradizione scolastica, soprattutto tomista, ci sembra senz'altro lodevole. Diamantino Martins è particolarmente sensibile alle istanze più valide della filosofia contemporanea, e si prodiga generosamente nello sforzo di accoglierle, nella misura del possibile, in seno alla scolastica, non fosse altro — ma non lo è, secondo lui —

per rendere possibile il dialogo e l'apologetica nei confronti di altre forme di pensiero.

Dobbiamo concedere che a questo scopo non gli sono mancate accortezza e abilità nelle sue disquisizioni. A nostro modesto avviso però, il tentativo, come già in altri casi, non si può considerare pienamente riuscito. Non c'è stata una assimilazione *ab intus*, o almeno — quello che senza dubbio era più nel pensiero dell'A. — un completamento o perfezionamento in linea di continuità. I motivi ci paiono piuttosto *giustapposti* che articolati. Anzi, a dir il vero, ci sembra che certe frasi, sparse qua e là, almeno come suonano, abbiano un certo sapore antiintellettuale, dovendo forse essere un po' più *nuancées*, o per lo meno maggiormente spiegate.

Queste osservazioni, comunque, — e tanto meno certe imperfezioni di dettaglio facilmente rilevabili qua e là — non tolgoni, a nostro avviso, che i due densi libri di Diamantino Martins debbano considerarsi sommamente raccomandabili per tutti quelli che desiderano approfondire, mediante un'acuta meditazione filosofica, i problemi di Dio e della umana conoscenza. Ci congratuliamo perciò con l'illustre Professore di Braga, tanto benemerito della rinascita degli studi filosofici nel Portogallo, e ci auguriamo che la sua penna acuta continui a regalarci altre opere pensate come queste.

C. A. FERREIRA DA SILVA



PIETRO PRINI, *Verso una nuova ontologia*, Roma, Ed. Studium, 1957, pp. 160.

La nuova ontologia che il Prini addita alla metafisica del futuro risulterebbe da una felice sintesi dell'istanza esistenzialistica con le più vere conquiste del marxismo filosofico, in quanto una filosofia

del raccoglimento interiore, della teoresi, dell'umanesimo esistenzialistico avrebbe una sua integrazione nell'apporto naturalistico della filosofia della « *praxis* », del lavoro, della tecnica e del progresso. Il punto di incontro, apparentemente impossibile, è affidato dall'A. all'analitica esistenziale di Heidegger e alla fenomenologia dell'« *avere* » di G. Marcel: lo scacco, la derelizione, in una parola, l'« *avere* » è superato dal lavoro, la proprietà privata dal progresso operoso e produttivo, il non-essere dall'essere, la potenza dall'atto. Si ha così il vero sorpasso dell'« *ostacolo* » (Le Senne) e l'ingresso al valore autentico. Queste idee ardite, che l'A. propone nell'ultimo dei sei saggi o note teoretiche in margine alla tematica centrale del lavoro, stanno a dimostrare la vigile meditazione dell'A. sulle manifestazioni più vistose del pensiero contemporaneo; sicchè il volume non termina nel capitolo 9 della seconda parte, dedicata alla ontologia semantica, ma si integra in quegli agilissimi sei saggi finali che oltre all'originalità dell'esegesi storica (si pensi ad es. al tentativo di riportare Rosmini all'interesse dei problemi dell'esistenzialismo) preparano degnamente le conclusioni finali.

La nuova ontologia semantica, pertanto, si avvale di tutta la complessa eredità dell'ontologia occidentale: dall'essere di Parmenide a quello copulativo di Platone ed Aristotele su su fino a Heidegger e Marcel. L'itinerario storico, che costituisce la massima parte del lavoro, lumeggiappunto il complesso oscillare della metafisica europea tra l'essere di una dialettica triadica (io-tu-natura) e l'essere della dialettica diadica (io-tu), col passaggio dall'ontologia apofantica razionalizzata (Aristotele) a quella semantica, esperienziale moderna.

Il volume, che è diretto agli specialisti, si raccomanda da sè. Due dubbi si affacciano tuttavia a chi scrive: 1º) Si deve accettare senza beneficio di inventario l'Aristotele heideggeriano, come fa

l'A.? Non lo crediamo. Heidegger è troppo partitario nell'esegesi storica e in particolare in quella aristotelica. 2º) L'incontro tra esistenzialismo ed istanze marxiste non può avvenire né in campo esistenzialista né in quello marxista, dato che i compromessi delle due filosofie finiscono nello scetticismo. Forse sarà la metafisica classica ad assimilare per ringiovanire e per essere « *philosophia perennis* ».

D. COMPOSTA



MARIO CASULA, S. I., *Maréchal e Kant*, Roma, Fratelli Bocca edit., 1955, pagine 124, L. 600.

Chiediamo scusa se per motivo indipendente dalla nostra volontà rendiamo conto con molto ritardo di questo esemplare studio del P. Casula. Vi è anzitutto definito con precisione l'oggetto della ricerca che è la sua problematica dell'*a priori* sia nel Maréchal che in Kant per concludere con un confronto tra le due e alcune riflessioni critiche; vi si permette una trattazione della problematica generale dell'*a priori* mediante la quale il Maréchal intende trovare un terreno di intesa tra kantismo e tomismo. Data la precisazione del tema, non vi si deve cercare la valutazione *ex professo* della interpretazione che il Maréchal ha dato a S. Tommaso, né una trattazione dell'insieme dei problemi del Maréchal e di Kant e anche per quanto riguarda l'*a priori* ci si astiene dal proseguire l'indagine verso l'oggettività dell'*a priori* che Kant svolge nella deduzione trascendentale e il Maréchal attraverso il dinamismo dell'intelligenza.

Le conclusioni a cui il P. Casula arriva sono queste: l'interpretazione realista che il Maréchal dà a Kant è preparata nei due primi *cahiers* in cui la storia della filosofia è interpretata tutta in funzione del problema metafisico centrale

De uno et multiplici: Kant sarebbe risalito dalla soluzione delle antinomie derivate (tra sensibilità e intelletto e intelletto e ragione) alla soluzione di quella. Più prossimamente il Maréchal trova il comune terreno di intesa tra tomismo e kantismo nella nozione di un oggetto fenomenico *praecisive sumpto* e di un'analisi trascendentale neutra, ossia di un metodo di ricerca delle condizioni *a priori* dell'oggetto in quanto tale: tale *a priori* avrebbe per sé un semplice significato di priorità logica del principio formale su quello materiale e quindi non pregiudicherebbe la questione di un assoluto trascendente. — Ora non solo è molto improbabile, osserva il P. Casula, che Kant abbia avuto nella *Critica* l'intento della giustificazione dell'affermazione metafisica, ma questo sembra escluso se si guarda in concreto l'impostazione del problema nella luce della rivoluzione copernicana che Kant intende instaurare: scopo allora della *Critica* appare quello di confermare l'ipotesi iniziale della distinzione tra fenomeno e noumeno che unicamente sembrava poter spiegare il valore della matematica e della fisica e l'impossibilità della metafisica come scienza. Ma anche supponendo che l'oggetto fenomenico kantiano risulti da una mera precisione, il P. Casula esclude che possa essere accettato da un tomista come base legittima di discussione, perché qualunque senso gli si voglia dare, o tale oggetto fenomenico risulta da una astrazione impropria, ossia suppone l'oggetto ontologico, e in tal caso non potrebbe essere accettato da Kant, oppure risulta da un'astrazione propria e allora l'oggetto fenomenico come tale sarebbe inintelligibile né potrebbe essere accettato da S. Tommaso. Si conclude pertanto che l'audace tentativo maréchaliano di superare Kant mediante Kant, non solo si deve considerare fallito, ma che finisce per snaturare in punti essenziali lo stesso criticismo e introdurre nel tomismo elementi disgregatori.

Queste conclusioni ci trovano sostanzialmente consenzienti: pur essendo fautori di una critica della conoscenza in qualche modo previa alla metafisica, escludiamo che l'impostazione problematica kantiana — anche nel modo in cui l'intende il Maréchal — corrisponda alle esigenze di una indagine senza presupposti sul valore del conoscere.

V. MIANO

MICHELE SCHIAVONE, *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, Milano, Marzorati, 1957, pp. 328, in-8, L. 2500.

Meritevole di alto elogio questo ampio studio storico-filosofico con cui M. Schiavone si è cimentato per presentarci un Ficino non visto, per così dire, alla superficie o usufruendo di *clichés* già fatti, ma di cui si cerca di scoprire l'anima profonda, individuata, seguendo in parte i criteri storiografici dell'Olgati, nella concezione della realtà. Perciò lo studio più che in estensione lavora in profondità, come appare anche esteriormente dal piccolo numero dei capitoli in cui è diviso, tre, in cui si tratta rispettivamente della concezione del reale, della concezione dell'Assoluto e delle linee generali della gnoseologia ficiniana; studio condotto su un'ampia raccolta e acuta disamina di testi ficiniani dalle opere complete, molti dei quali vengono riportati *in extenso* e raffrontati con i testi originali di altri autori, come S. Tommaso, Pica, Plotino, Proclo, Dionigi Areopagita, ecc.

Naturalmente lo Schiavone si trovava di fronte alla ben nota diversità di interpretazione del pensiero rinascimentale, specialmente nel suo rapporto alla metafisica classica e alla scolastica medioevale, e da questo punto di vista il criterio scelto di interpretazione si mostrava specialmente fecondo. Orbene quali sono le

conclusioni a cui lo Schiavone arriva? Nonostante il pretesto esegetico e senza voler fare il processo alle intenzioni, Ficino è annunciatore di una nuova concezione del reale, che si distacca profondamente dalla metafisica classica di cui nega il presupposto fondamentale della intelligibilità del reale per arrivare ad una sorta di fenomenismo naturalistico: fenomenismo perché l'essere è altro dal pensiero; naturalistico giacchè vi si trova una radicale svalutazione della soggettività e a differenza del moderno gnoseologismo la gnoseologia, più che condizione, è condizionata dal sistema metafisico. Resta quindi escluso che la modernità ficiniana stia nell'esaltazione dell'alta dignità umana, che del resto non è assente certo dal pensiero medioevale, o piuttosto tale eminente dignità dell'uomo si inserisce nella visione universale dell'uno-tutto: senza detrarre alla sincera religiosità del Ficino, si deve dire che la sua resta una visione immanentistica della realtà in cui Dio è «l'assoluta unificazione delle relazioni in dialettica processualità», «amore spinto da una sorta di necessità intrinseca», sì che il vero assoluto non è Dio ma la somma di Dio e del mondo.

Ci si può ora domandare se tale tesi sia veramente dimostrata nello studio dello Schiavone e non possiamo nascondere la nostra impressione di una certa sforzatura. In realtà il criterio di una unitaria e coerente interpretazione di un autore, metodologicamente ineccepibile, può di fatto trovarsi — specialmente in un periodo di transizione in cui fermentano i più vari interessi speculativi, come è quello rinascimentale, e ciò spiega, a nostro parere, la varietà di interpretazioni, secondo che si sottolinea questo o quell'aspetto, — nella necessità di registrare delle incrinature nel sistema. Non ci meravigliamo pertanto se lo Schiavone, che, a proposito della distinzione tra *unum*, *bonum* ed *ens*, osserva al Kristeller che non è lecito eludere una

difficoltà interpretativa ammettendo una incoerenza nell'autore (v. pp. 32-33), ammette di fatto anch'egli (v. pp. 75-77) che in Ficino gravitano degli assunti (esemplarismo, Provvidenza, concezione di Dio come sommo intelletto) che presuppongono logicamente la convertibilità di *ens* e *verum*, che egli però addebita a una invadenza del filone tradizionale, in contrasto, in parte forse inavvertito, col vero orizzonte metafisico ficiiano.

I due capisaldi su cui, come si è accennato, poggia l'interpretazione «fenomenistica» data dallo Schiavone sono la primalità dell'*unum* sopra l'*esse* e la concezione metafisica dell'amore col conseguente dinamismo e dialettismo volontaristico. Ora, se è relativamente facile allo Schiavone il dimostrare che tale modo di concepire la realtà è in opposizione alla metafisica aristotelico-tomistica, meno convincente riesce la prova quando si tratta della differenziazione dal neoplatonismo più o meno cristianizzato, non diciamo di S. Agostino o degli «agostinisti», ma della maniera dello Pseudo-Dionigi, Scoto Eriugena, Cusano... in cui si trovano tali temi senza che perciò se ne possa fare dei precursori del fenomenismo e immanentismo moderno. Noi non possiamo qui discendere a particolari, ma facciamo solo un cenno, a titolo di esempio, ad un testo di Ficino (cit. a p. 93), di cui lo Schiavone fa gran caso. Vi si dice che vi sono delle realtà, come la materia prima, che partecipano dell'unità ma che non si possono chiamare propriamente enti come la privazione e la materia prima; infatti poiché *forma dat esse* (il famoso detto aristotelico citato tante volte anche da S. Tommaso) e forma è sinonimo di essenza, si deve dire che la materia prima non è ente, mentre è ancora una certa unità. Mi pare che più che l'asserita negazione della noeticità dell'essere, vi si affermi esattamente il contrario, ossia che l'essenza come determinazione di un settore

intelligibile è legata all'*esse*, mentre la unità indifferenziata resta un supraintelligibile, secondo la nota tesi plotiniana.

V. MIANO



PHILIPPE MULLER, *Itinéraire philosophique. Une introduction à la philosophie moderne*, Neuchâtel, A la Baconnière, 1956, pp. 188.

Si tratta di una serie di 18 conversazioni in cui l'A. espone, pare, il suo itinerario personale alla filosofia, come necessariamente avviene per ogni introduzione alla filosofia, non potendosi introdurre gli altri se non dove si è già personalmente arrivati e per la via che si è seguita. Dopo aver esposto ciò che la coscienza comune pensa della filosofia e la considerazione di cui anche nel mondo culturale essa è circondata per la speranza che si nutre che essa possa risolvere l'enigma dell'universo e conciliare in una visione unica le contrastanti concezioni della vita, l'A. passa a domandarsi in che misura la filosofia è oggi in grado di assolvere questi compiti. Purtroppo sia la storia della filosofia che il quadro delle filosofie contemporanee ci mettono davanti ad una molteplicità senza unità, in cui si spezza l'attesa, una e coerente, spiegazione del mondo. È vero che la successione storica ci fa assistere a un certo graduale passaggio e prevalere delle filosofie dell'azione (o antropodicee) sulle filosofie dell'essere (teodicee), nel senso che le prime tengono maggiormente conto di ciò che l'uomo ha effettivamente apportato nel corso della storia alla determinazione del reale; ed anche le filosofie contemporanee — per es. filosofie delle scienze e filosofia pura — possono considerarsi più complementari che opposte; rimane dunque possibile una reconciliazione in un tipo di società umana in cui le divergenze abbiano perduto il

sostrato sociale e politico che le alimenta? Ammettere però l'intrinseca dipendenza di una concezione filosofica dal sostrato sociologico (sociologia della conoscenza) porterebbe a dimenticare che la filosofia cerca il vero e non semplicemente la sua corrispondenza ad una struttura sociale determinata. La filosofia ci impone il sacrificio o almeno la temporanea rinuncia, mediante il metodo del dubbio, a certe opinioni e modi di pensare comunemente accettati dal nostro ambiente. E si stabilisce pertanto la necessità dell'apertura ad altri modi di vedere discordi dal nostro, la necessità del dialogo: noi non vogliamo più vincere ma convincere. Noi dobbiamo andare al di là delle apparenze e delle visioni parziali per raggiungere l'unità. Purtroppo anche in questo fondamento ultimo noi incontriamo ancora la contraddizione: il reale si attinge per la via dell'essere o quella del divenire? Si affaccia la soluzione di disperazione che è lo scetticismo, ma nel momento stesso che noi stiamo per cedere, ci accorgiamo che per convincere il dogmatico dell'impossibilità del vero, noi dobbiamo fare un discorso che pretende al vero e se con Enesidemo vogliamo persuadere l'avversario che ogni affermazione è relativa, risalta subito che c'è un soggetto che giudica sulle limitazioni della conoscenza umana e che quindi in mezzo alle affermazioni false ce ne sono di quelle vere. Come distinguere le une dalle altre? Un'altra soluzione si delinea sull'orizzonte storico: poichè l'appello alla ragione finora ci ha deluso, appigliamoci all'esperienza; forse l'unità che non è stata possibile realizzare sul piano strettamente filosofico, la potremo realizzare su quello scientifico. Ma la scienza, man mano che è avanzata nel proprio cammino, si è resa conto della non definitività del proprio discorso, il quale più che alla verità tende alla coerenza e alle esigenze della produttività. Del resto il discorso tendente a dimostrare l'impossibilità di una conoscenza non scientifica,

non potrebbe essere più un discorso scientifico. Il passaggio attraverso la crisi scettica è stato però fecondo nel senso di averci richiamato al soggetto, all'interiorità. S. Agostino e poi anche Cartesio hanno tuttavia avuto una visione metafisica del soggetto, che non tutti condividono; forse solo con Kant si è arrivati ad una filosofia del soggetto puro, però Kant non si è reso conto che questo soggetto pensante è oggetto di una intuizione intellettuale *sui generis* senza della quale anche il discorso sulla natura della scienza diviene impossibile. Si tratta di una posizione assoluta non determinabile, se non forse negativamente, e in ogni caso su un piano assai diverso delle cose particolari ed anche del soggetto concreto, che noi sappiamo correlativo a quelle diverse concezioni della vita che si scontrano nel mondo. D'altra parte questi due « io » che abbiamo incontrato, non si oppongono né si sovrappongono, ma piuttosto l'uno è dentro dell'altro come l'attuazione progressiva di una virtualità infinita: siamo sul piano della azione morale e della realizzazione di una vocazione a cui purtroppo si può anche mancare, ed ecco allora che ci troviamo di fronte alla libertà il cui compito è di realizzare il soggetto puro. La verità a cui la filosofia tende è pertanto condizionata da una liberazione dalle nostre servitù naturali, liberazione che sul piano storico dell'io concreto non è mai pienamente realizzata.

In sostanza, il valore assoluto resta non una realtà a cui dobbiamo sforzarcì di adeguare i nostri pensieri e la nostra azione, ma un compito da ricominciare sempre di nuovo. E allora ci chiediamo se sia giustificata la conclusione dell'A.: « Nous sommes en possession du discours un, capable d'unifier les consciences ». Chi si contenta gode! Ciò non toglie però che ammiriamo la bellezza, la sincerità e l'afflato filosofico del discorso del prof. Muller.

V. MIANO

MICHELE SCHIAVONE, *L'idealismo di M. F. Sciacca come sviluppo del rosminianismo*, (Collana di Studi filosofici rosminiani), Domodossola-Milano, S. A. L. E. « Sodalitas », 1957, pp. 248, in-8, L. 1200.

L'A. di questo saggio dichiara di aver approfondito il pensiero di M. F. Sciacca più per una finalità teoretica che storica, data l'analogia della sua posizione speculativa. E in realtà tutta l'oggettiva e penetrante presentazione del pensiero dello Sciacca rivela tale intima consonanza, a parte alcune critiche di carattere problematico che egli muove a conclusione del suo studio.

Non possiamo in questa breve recensione riesporre nelle sue linee fondamentali la vasta e impegnata sistematizzazione metafisica dello Sciacca — questa caratterizzazione esprime anche il nostro giudizio a suo riguardo — e non lo facciamo anche perchè ce ne siamo occupati recentemente, dicendo le ragioni del nostro consenso e, forse più, dissenso, ma sempre, ci pare, in quel clima di *cordia discors* di cui parla M. Schiavone a proposito del rapporto dello Sciacca con la neoscolastica. Ci limiteremo quindi ad accennare le conclusioni a cui arriva lo Schiavone.

Nei confronti precisamente della neoscolastica egli afferma che se Sciacca appartiene in senso largo, ossia in quanto pensatore cattolico, a tale movimento per il suo impegno metafisico, per la sua accettazione senza compromessi della trascendenza teistica e della rivelazione cristiana, e quindi per la rivalutazione di gran parte del retaggio speculativo tradizionale, ne differisce tuttavia profondamente in quanto tale rivalutazione è per lui riconquista dal di dentro del pensiero moderno, mentre per il neoscolastico vi sarebbe « un patrimonio teoretico da saggiare, ridimensionare e difendere di fronte ad una successiva situazione storica

che abbia pronunciato atti di accusa o denunce di invalidità » (p. 97). A tale riguardo osserviamo che se è esatta la determinazione dell'atteggiamento di Sciacca di fronte al pensiero moderno e in particolare all'idealismo, non ci sembra che lo sia egualmente quella del neoscolastico. Intendiamoci: tutti abbiamo un punto di partenza che è quello della nostra prima formazione, ma a nostro parere il filosofo neoscolastico non è filosofo che nella misura in cui la sua accettazione delle tesi fondamentali della metafisica classica è stata per lui frutto di una riconquista personale, critica e che quindi tiene conto sempre delle istanze del pensiero moderno, secondo l'esigenza prima del metodo scolastico che è un metodo aporetico, che risale al *Sic et Non* abelardiano, e in cui il criterio ultimo non è la fedeltà a una tradizione ma il consenso all'essere.

Lo Schiavone caratterizza pure, ed a ragione, il pensiero di Sciacca come un idealismo che non si può ricondurre totalmente né all'idealismo classico, oggettivo, né all'idealismo moderno, trascendentale e assoluto, in quanto per lui l'essere è dato originariamente come dialettica implicanza e compresenza di essere e pensiero, ossia come oggetto-idea e allo stesso tempo come esistente-sentimento. Per lo stesso motivo, più che l'equivoca definizione della posizione sciacchiana come « spiritualismo cristiano », data l'accezione esigenzialistica e fideistica che tale denominazione spesso assume, lo Schiavone preferisce a buon diritto quella di sviluppo originale del rosminianismo nel senso che, come « Rosmini richiamò la speculazione moderna alla consapevolezza della criticità della dimensione metafisica nei confronti di ogni pregiudiziale gnoseologistica, così M. F. Sciacca rivolge ai contemporanei un simile appello, indicando la valenza e la pregnanza ontologica dell'Idea, come essenza dell'essere, per un autentico approfondimento cri-

tico del problema del conoscere » (p. 104).

Lo Schiavone si rende molto bene conto che il porre inizialmente l'essere come idea-oggetto è qualche cosa di diverso dal porre l'universale intelligibilità dell'essere perchè si tratta di « una semantizzazione dell'essere, tale da invogliere immediatamente, con carattere di trascendentalità, un attributo di essenza spirituale » (p. 102). Ma allora ci sembra che l'istanza, metodologica, egli dice, che muove allo Sciacca, ossia di un punto di partenza della metafisica, veramente analogico-trascendentale, vada assai più in là di quello che lo Schiavone sembra credere, perchè non può essere che in senso equivoco che soggetto ed oggetto, persona e natura, abbiano l'attributo della spiritualità che ha un senso ben definito. Nè ci sembra valere l'argomento che lo Schiavone invoca (p. 113) ossia che il soggetto non può costituire se non qualcosa che al par di lui sia spirituale: certamente l'opera dello spirito deve in qualche modo rivelare la sua origine, ma che proprio debba essere una realtà spirituale non vediamo come si possa provare se non ammettendo come postulato iniziale che l'essere o è idea o è nulla. E questo ci sembra proprio un tradire la fedeltà dell'esperienza originale umana che ci presenta la radicale distinzione di materialità-spiritualità, natura-persona (nell'unità analogico-trascendentale dell'essere); per cui qualunque riforma dell'idealismo nonostante le sue pretese critiche non ci sembra poter sfuggire alla accusa di dogmatismo.

Lo studio di M. Schiavone è corredata da una preziosa appendice bibliografica dove vengono diligentemente annotati e a volta anche esposti abbastanza in extenso studi e articoli e recensioni sulla ormai imponente produzione di M. F. Sciacca.

V. MIANO

MAURICE MERLAU-PONTY, *Elogio della Filosofia*, Trad. ital. di Enzo Paci, Torino, Paravia, 1958, pp. 85.

Si tratta della lezione inaugurale che Merlau-Ponty tenne il 15 gennaio 1953 al Collegio di Francia: lezione in cui è ben difficile trovare un nesso o un filo conduttore. Forse l'A. ha voluto tracciare le linee maestre del suo pensiero in modo da cattivarsi un maggior uditorio su tutti i settori della filosofia, da quello storico a quello teoretico: da Socrate (cui è dedicato un sottotitolo) a Maritain, a De Lubac; dalla metafisica raffinata di Lavelle e di Bergson alla difesa dell'ateismo; dal marxismo (che viene inteso non più come dialettica hegeliana rovesciata bensì come posizione originale dell'ambiguità delle situazioni umane) alla linguistica contemporanea del neo-positivismo.

Pur nella traduzione italiana, lo stile è avvincente e ricco di immaginosi spunti, di polemica garbata e aristocratica.

L'impressione che riporta il lettore non è certamente diversa da quella delle altre opere che l'A. ha pubblicate: difesa della filosofia come ricerca libera, come problematico e come ambiguità. Da questo scopo ben visibile in tutte le articolazioni del lavoro (sia in quelle storiche come nelle indagini teoretiche) non si può non riconoscere l'eterna validità del principio: il relativismo anche più acceso finisce per trasformarsi in dogmatismo. Merlau-Ponty anche nelle pagine in cui sembra screditare la filosofia e il filosofo in realtà egli lo trasfigura in alone eroico di sublimità, segregandolo quasi sdegnosamente da quelle umili verità quotidiane che sembrano oggetto unico della sua filosofia dell'ambiguità. Il libro dunque è un bell'equivoco (non direi ambiguità) di cui si hanno saggi a p. 60 (ove la polemica contro l'ateismo è definita teologia; anche se più avanti si parla con enfasi della religiosità di Socrate), a p. 78 (ove il Sant'Ufficio è

identificato colla teologia e... colla immaginazione). Viene proprio in mente ciò che l'A. stesso dice a p. 63: «In realtà l'equivoco è tutto in vantaggio del filosofo».

La presentazione che Enzo Paci ha premesso a questo saggio filosofico è assai pregevole; ma c'è da domandarsi se vale la pena tradurre dal francese uno studio di tal genere.

D. COMPOSTA

Sociologia

La partecipazione dei Cattolici alla vita dello Stato Italiano, Roma, Ed. Studium, 1958, pp. 131.

Questo opuscolo interesserà gli studiosi della storia dell'Italia moderna e in particolare quelli che per qualsiasi motivo vedono nelle forze cattoliche italiane attuali la conclusione di una gestazione laboriosa di ottant'anni. Il tema non è svolto secondo la cronologia bensì secondo le diverse prospettive del problema ed è affidato a uomini di diversa provenienza e orientamento, come ad es. dal liberale Arturo C. Jemolo al Conte Della Torre, direttore de *L'Osservatore Romano*, da E. Clerici a G. Spadolini.

I temi (svolti nella sede della «Scuola cattolica di cultura di Treviso» nel 1956) sono: «I Cattolici e la formazione dello Stato nazionale unitario» di A. C. Jemolo; «L'intransigentismo cattolico e la polemica con lo Stato liberale (1878-1900)» di G. Spadolini; «I conservatori nazionali» di Fausto Fonzi; «La crisi dell'integralismo» di Edoardo Clerici; «Il partito popolare italiano» di Gabriele De Rosa; «I Cattolici e il Fascismo» del Conte Giuseppe Della Torre. È ovvio che ognuno di questi studiosi si sforza di uscire dalla visione soggettiva della storia che tutti noi abbiamo vissuto o abbiamo udito narrare dai nostri genitori o nonni: cosa però non sempre fa-

cile... come confessano essi stessi più volte. La ricostruzione storica degli ultimi tormentati ottant'anni è ancora oggi difficile; non fa quindi meraviglia, ad es., che Fausto Fonzi critichi a p. 62, in nota, lo Jemolo per aver accentuato l'origine clericale-intransigente dell'appoggio dei Cattolici al Fascismo; che Edoardo Clerici consideri Filippo Meda (1869-1939) non già come clericò-moderato come pensano Spadolini e De Rosa) ma cattolico con tendenze a sinistra (p. 66). Il saggio del Conte della Torre è il meno organico, perché (come è detto all'inizio) quasi improvvisato.

A parte queste difficoltà e limiti inevitabili, il lavoro deve essere considerato come apporto positivo per la comprensione del periodo storico e per la valutazione positiva dell'azione politica dei Cattolici. Il saggio di E. Clerici ci è sembrato assai sereno ed equilibrato e quindi forse anche più costruttivo di quello pur documentato di Giovanni Spadolini. È pertanto da augurarsi che questi saggi storici servano a quelli che nel giudizio non sono obiettivi nei riguardi dei Cattolici.

D. COMPOSTA



EMILE GUERRY, *La dottrina sociale della Chiesa*, Trad. ital. di Salvatore Renda, Roma, Ares, 1958, pp. 230.

Il volumetto è stato scritto da uno dei più valorosi assertori della formazione sociale dei Cattolici francesi: l'arcivescovo di Cambrai Mons. Guerry.

L'esposizione è piana, quasi in forma di catechismo e pertanto accessibile a tutti, e consta di due parti. La prima è generica e propone le grandi linee della dottrina sociale della Chiesa; la seconda invece scende ai temi più scottanti ed attuali, come ad es. la dignità della persona, i diritti dell'uomo, il di-

ritto di proprietà, il diritto al lavoro, il bene comune, lo Stato, il sindacato e le organizzazioni professionali, la giustizia sociale, ecc.

Va sottolineata l'importante distinzione tra «dottrina sociale della Chiesa» e la sociologia; nel senso che la Chiesa Cattolica ha una «dottrina» (non una tecnica) sociale, ben distinta quindi dalla sociologia che gli stessi Cattolici promuovono in seno alle scuole, di tendenze varie. E se queste talora possono essere prese in considerazione dall'autorità ecclesiastica, non vi influiscono come cause determinanti, ma solo come occasioni.

Altre questioni renderanno interessante il volume, come ad es. il dirigismo statale, le corporazioni, la cogestione, la lotta della classe operaia, che è giustamente condannata, ecc. Questioni, in cui l'insigne prelato dimostra una sensibilità notevole.

Un solo appunto: la versione è assai difettosa: vi appaiono le formule francesi: «è per questa ragione che...»; «riunire tutti gli uomini... ecco il disegno...», ecc. A p. 120 si legge: «niente è più funesto che dei cambiamenti» ove è palese l'asservimento al testo francese. Il periodare non è scorrevole.

Auguriamo al libro una diffusione rapida e fruttuosa.

D. COMPOSTA



Famille d'aujourd'hui, Resoconti della XLIV Settimana Sociale francese, Lione-Parigi, Ed. Chronique sociale de France, Deposito Gabalda, 1958.

Non è facile compendiare in poche linee i resoconti di una intera sessione delle ormai celebri Settimane Sociali francesi: interloquiscono sedici relatori sul tema della famiglia francese d'oggi e vi è premessa la lettera che Mons. Dell'Acqua diresse ai convegnisti in nome del Santo Padre Pio XII.

Per quanto il tema possa suggerire una rigorosa unità sistematica, in realtà le relazioni si succedono senza un ordine obbligato e spaziano dal piano biologico (Dr. Biot) a quello sociologico (Sig. Poinso-Chapuis), teologico (P. Carré), economico (Barrère), filosofico (Madinier, Lacroix, P. De Lestapis), giuridico (Savatier, Brete de la Grasse), psicologico (Flory, Madinier, Dubois-Dumée), pedagogico (Launay), sociale (Monnin), politico (Gounot, Desmottes Hourduin).

Bisogna confessare che in generale i giuristi manifestano una equilibrata sensibilità nella valutazione dei fatti e delle tendenze attuali, in contrasto coi rilievi di carattere sociologico. Alcuni autori infatti sembrano essere stati presi da una eccessiva euforia nei riguardi dell'attuale incremento demografico francese; sicché, come non mancano previsioni di una ripresa di giovinezza nella Francia moderna, così qualcuno addirittura proclama il primato della legislazione familiare francese. I giuristi sono piuttosto cauti e attribuiscono il fenomeno più alle provvidenze economiche che ad una effettiva ripresa morale del costume (così il Gounot, p. 386).

La Sig. Poinso, affidandosi alla statistica, propone una «promozione della donna» in termini ardui e moderni: allentamento dell'autorità paterna, inserimento della donna nella vita pubblica, autonomia dei figli; essa vede nella legge l'astrattezza anacronistica del passato e auspica in seno alla famiglia i rapporti di amicizia dei figli in luogo dell'obbedienza.

Queste voci non sono frequenti; al contrario la maggioranza degli interlocutori insiste nei valori tradizionali e proscrive i pericoli della mamma lavoratrice fuori casa, dell'indipendenza dei figli, della disoluzione dell'autorità paterna. Gounot, ad es., propone una politica familiare energica affidata ad un legislatore che non si lasci fuorviare dagli umori e dalle opinioni dei cittadini: «la politica

familiare deve essere imposta» (p. 390) e non invocata. L'ordine matrimoniale, afferma con vigore il Carré, è ordine giuridico-morale, ove è palese lo spunto polemico contro le teorie psicologiche dell'amore coniugale: l'amore non è grande come l'istituto familiare e matrimoniale (p. 211), e come il matrimonio cristiano esprime la dipendenza della Chiesa da Cristo, così esso esprime anche la sottomissione della sposa al marito come insegnava S. Paolo.

In tema psicologico filosofico disserisce il filosofo Lacroix: vi sono delle eccellenti riflessioni teoretiche sulla concezione hegeliana, marxista, liberaleggiate del matrimonio. Il matrimonio autentico è funzione procreatrice, è compito educativo, è partecipazione sociale, è vocazione spirituale. Su questo quarto compito, l'A., ispirandosi evidentemente alla filosofia del consenso di Forest, annuncia l'estremo valore del consenso nel matrimonio; l'A. intende il consenso in un significato metafisico: esso è apertura all'essere, è coscienza, è amore verace e perpetuo. Così il consenso, e non la procreazione non l'affetto maritale non l'unione dei corpi, pone il matrimonio.

Qui evidentemente siamo in un piano psicologico, e la psicologia è una cosa bella e grande ma ambigua; l'A. non ha distinto, ci sembra, il matrimonio *in fieri* dal matrimonio *in factu esse*.

Anche la biologia si affida troppo ciecamente al freudismo; non tutto ciò che il Dr. Biot afferma ci sembra accettabile, come quando ad es. dà pieno credito a certe teorie sui complessi; una precisazione in contrario è data a p. 323 da Dubois-Dumée, ove è detto che la società contemporanea si crea spesso i così detti complessi per giustificare il male che fa.

In sostanza, gli interlocutori affermano che i mali di cui soffre la famiglia vanno curati con una maggiore formazione cristiana, per sfatare l'eresia moderna della dissociazione dell'amore dalla procreazione (Savatier, p. 323).

Dal volume emergono due importanti considerazioni: 1) Lotta contro il divorzio, il cui malefico effetto si esercita e si esplica nella delinquenza, nella demenza e nel suicidio. Tutti si rifanno alle statistiche dei paesi scandinavi e americani, paesi ove le leggi divorziste imperano anche nei primati tristi del suicidio, pazzie, ecc. L'allarme viene dalla stessa Inghilterra che, a distanza di quasi cento anni dalla tolleranza del divorzio, incomincia ad ammettere che esso non solo non rimedia ai clamorosi mali delle famiglie, ma apre la porta a maggiori mali sociali; la Commissione Reale britannica sui problemi della famiglia esprime le sue apprensioni e conclude: « Parecchi dei membri di questa commissione pensano se non sia giunto il tempo di cassare le leggi divorziste ».

Gli effetti perniciosi del divorzio vengono illustrati assai bene dal Savatier; in modo particolare egli ne rileva due: 1º) il dinamismo delle leggi divorziste. Si incomincia con una piccola breccia (nel 1886 la Francia ritornò al divorzio con 4000 casi all'anno) nella convinzione di rimediare a mali reali; la breccia si allarga; dopo trent'anni i casi salgono a 15.000; poi, la prima guerra mondiale, che porta i casi a 20.000; stagnazione fino al 1938; nel 1946 i casi sono 57.000; vi è quindi una inflessione verso i 35.000. Ma l'inflessione non deve illudere. La marcia continuerà; come anche le leggi favoriranno lentamente lo sgretolamento della famiglia. In Francia nel 1956 fu ammessa la legittimità legale dei figli adulteri. Esclama il Savatier: con questa legge è sancito il principio della poligamia in quanto un genitore può avere figli legittimi sia per matrimonio legittimo sia per divorzio.

2º) Altro male gravissimo (peggiore del primo) è il diffondersi della « falsa mistica » divorzista: si accusa di crudeltà la legge che difende il matrimonio monogamico (ma non si dice una parola di biasimo sull'irresponsabilità dei con-

cubini); ci si appella al sentimento umano della compassione; si ricorre all'ipocrisia evitando le parole « concubine », « concubinato », « peccatori », e sostituendole con eufemismi bugiardi: « compagna », « amica », ecc. Così le idee si confondono, il male diventa bene, il divorzio è una giustizia, ecc. Il Savatier osserva mestamente che persino il clero francese sembra in certi casi abbandonare la verità cristiana contro questa deviazione ideologica.

Non è chi non veda come queste riflessioni si impongano anche all'attuale situazione italiana.

Chi desidera una esauriente informazione sui problemi della famiglia, non ha che da riflettere sulle fittissime quattrocento pagine del volume che presentiamo. C'è da meditare e agire.

D. COMPOSTA

Pedagogia

FRIEDERICH SCHNEIDER, *La educación de sí mismo*, Trad. del alemán por C. Ruiz Garrido, Barcelona, Herder, 1957, pp. 334.

È nota l'insistenza con la quale lo Schneider s'è fatto assertore teoretico e promotore pratico dell'*autoeducazione*. A parte questioni di stretta rigorosità dialettica, il fatto è positivo. Lo Schneider riconosce (cfr. *Introduzione alla Scienza dell'educazione*) che in senso stretto educazione è solo *etero-educazione intenzionale*. Ma attorno al nucleo più differenziato dell'educazione egli giustamente è preoccupato di ritrovare la totalità del fatto educativo, sia come educazione « funzionale », sia come « auto »-educazione, intenzionale e funzionale.

Al concetto teoretico e storico dell'*autoeducazione* egli ha dedicato un'altra opera. In questa, che volentieri presentiamo nell'edizione spagnola, anche per

la mancanza fino ad oggi d'una traduzione italiana, F. Schneider ci fa percorrere « casi » di autoeducazione, in una gamma graduata, logicamente disposta secondo un criterio di illustrazione delle « forme », della « giusta conoscenza di sé », dei « mezzi », dei « fini » dell'*autoeducazione*, in corrispondenza di ulteriori gradi e suddivisioni.

Lo stile divulgativo, largo nell'esposizione e vivace nell'aderenza psicologica e vitale dei casi, non toglie nessun valore a una metodologia che traspare ad ogni pagina come un invito a porti su questa strada d'efficienza, per completare l'*etero-educazione* nell'autentica edificazione di una personalità compiuta.

In una galleria vivida di quadri sfiano *tipi* d'*autoeducazione* di tipo oggettivo, soggettivo, attivo, contemplativo, indiretto. Fra le *condizioni* basilari è indicata la conoscenza di sé. Tra i *mezzi*, un programma esatto di vita quotidiana, un piano di vita e di autoformazione, l'esame generale e particolare di coscienza, il diario, il sacrificio della rinuncia e l'esercizio della volontà, la naturalezza del tratto e della condotta, il dialogo. I *fini* vengono posti a sé dal soggetto medesimo, che nella vita personale riscontra defezioni da colmare, virtù e abilità da conseguire, difetti da correggere, intemperanze da dominare, ideali e modelli da imitare... Un'ultima parte è dedicata all'*autoeducazione* cristiana, che dovrebbe passare da incosciente processo d'assomiglianza a Cristo a processo consciente, programmato, aderente alla propria vocazione.

Come si vede, il libro è diretto ad adulti, o almeno a giovani maturi. Tuttavia l'*autoeducazione*, nel senso dello Schneider, è un lavoro sulla personalità al quale vanno avviati progressivamente i giovani d'ogni età. Anzi tutta l'*educazione* altro non è che un venir meno dell'*educazione esteriore*, progressivamente resa inutile, e un avanzare dell'estensione, profondità e sicurezza dell'*auto-*

educazione. Il parlar poco o nulla di questo problema è uno dei segni dell'infantilismo di cui è vittima quasi tutta la nostra pedagogia.

P. GIANOLA



ANTON WALLENSTEIN, *La educación del niño y del adolescente*. Indicaciones y consejos para padres, directores espirituales y maestros. (Trad. del alemán por C. Ruiz Garrido), Barcelona, Herder, 1957, pp. 413.

Il volume del Wallenstein è una delle migliori opere divulgative di metodologia pedagogica uscite in questi ultimi anni. Con stile facilmente accessibile, ricco di aderente conoscenza psicologica, alla competenza scientifica (per lo più ispirata alle descrizioni dello Spranger) unisce la intuizione e l'esperienza diretta della vita, tracciando una convincente metodologia educativa evolutiva.

La forma evolutiva, sintetica, viene oggi per lo più preferita a quella analitica di tempo addietro, che separava forme intimamente unificate quali gli aspetti fisici, intellettuali, morali, sociali, affettivi, e ancora per lo più al di fuori delle situazioni ambientali. La linea del Wallenstein offre il vantaggio dell'operabilità immediata, in rispondenza a situazioni sintetiche, e perciò totali, dell'esperienza.

Un'altra caratteristica, comune alla letteratura pedagogica tedesca, è l'abbondante inserimento di brani letterari, di esempi, di diari sia di giovani che di educatori.

Così ci passano davanti con sufficiente compiutezza i momenti dell'età evolutiva. Dopo un equilibrato accenno all'importanza della formazione prenatale, la pri-

ma ampia trattazione è riservata al bambino, influenzato nel suo primo sviluppo dalla personalità totale del padre e della madre, dalla propria natura con le sue specifiche efficienze ed esigenze, dall'ambiente dei fratelli e dei familiari.

La parte forse migliore dell'opera è dedicata all'educazione del ragazzo, all'azione complessa che ha luogo in famiglia, nella scuola, nella strada, nell'ambiente della natura, in chiesa, negli incontri col mondo della lettura, nell'internato. Alcuni problemi di questa età non sono di facile soluzione. Perciò spesso l'A. trova valide indicazioni equilibrate soprattutto nel metodo preventivo di Don Bosco, vero maestro nel difficile problema dell'educazione del ragazzo.

Assai ricca di penetrazione comprensiva e di indicazioni solutive è anche la parte dedicata all'educazione del giovane nell'adolescenza. L'A. cerca opportunamente di capire per sè e di far capire al giovane la funzione positiva delle diverse forme della crisi adolescenziale, pericolosa non per le istanze legittime, ma per le deviazioni o le mancate integrazioni, mentre una ben guidata affermazione dell'« io » nascente, nella compiutezza delle sue esigenze, garantisce all'educazione esiti soddisfacenti.

Naturalmente oggi viviamo in clima di eccezionalità. Un ultimo interessante capitolo esamina appunto problemi pedagogici del momento attuale. La guerra e le sue conseguenze, l'urbanesimo, la decadenza morale e materiale, la miseria, ecc. creano una gioventù eccezionalmente bisognosa di affetto, di cure, di rieducazione, che solo educatori ben dotati e preparati possono fornire, e ancora con tutti i limiti d'esito che la difficoltà della situazione lascia temere.

Ci auguriamo che il libro, di cui esiste anche un'edizione italiana, abbia larga diffusione tra gli educatori.

P. GIANOLA

Segnalazioni

MARIO LONGO, *Schema fondamentale dell'ordinamento giuridico dello Stato Italiano*, Alba, Edizioni Paoline, pp. 167.

Una non lieve difficoltà ha superato brillantemente il Prof. Mario Longo riuscendo a condensare in 164 pagine (ma veramente fitte) quanto è necessario esporre per fornire non a degli studentelli, dei semplici elementi, ma a persone di una certa cultura, una visione organica dell'ordinamento giuridico italiano.

Per un senso di modestia l'A. chiama capitoli quelle che sono in realtà le due parti del suo lavoro: *Del rapporto giuridico in generale nel suo «schema logico formale»*; *Dei singoli rapporti giuridici nel quadro di svolgimento della umana personalità*.

Sono così illustrati, prima di tutto, i soggetti del rapporto giuridico, l'oggetto e il contenuto del rapporto giuridico statico e dinamico, l'ordinamento giuridico come elemento del rapporto giuridico.

Quindi sono passate in rassegna: la vita fisica, morale, civile, religiosa, politica; la vita familiare; la vita economica patrimoniale, la vita economica del lavoro; la difesa dei diritti.

Chiude l'esposizione una sobria ma sufficiente nota bibliografica.

E. F.



R. LESAGE, *Objets et habits liturgiques* (« Je sais - Je crois », n. 113), Paris, Faryard, 1958, in-16, pp. 128, fr. 350.

Il volumetto fa parte della *Encyclopédie du catholique au XXème siècle*, « Je

sais - Je crois ». L'A., ormai noto nel campo della produzione liturgica, passa in rassegna gli oggetti e gli indumenti usati nella liturgia romana. Interessante soprattutto la seconda parte del lavoro, in cui si parla dei vari indumenti, a cominciare dai più comuni, sino a quelli dei sacerdoti, dei Vescovi e del Papa.

I diversi argomenti vengono trattati specialmente dal punto di vista storico, ma non vengono trascurati gli altri aspetti, il simbolico per esempio e il giuridico. L'esposizione è condotta con chiarezza, precisione, sobrietà e con uno stile facile e scorrevole. La ricchezza di notizie e di particolari rende piacevole la lettura del volumetto. I lettori non solo verranno a conoscenza di tante cose del tutto ignote, ma scopriranno anche il vero e profondo significato di tante cose conosciute prima con molta superficialità e inesattezza. Da questa presa di contatto con la varietà, bellezza e ricchezza di ciò che costituisce l'elemento esterno e materiale del culto della Chiesa scaturiranno un amore più sentito, una partecipazione più cosciente alle funzioni liturgiche e quindi un aumento di pietà.

A. C.



NICCOLÒ TOMMASEO, *Antonio Rosmini*, con introduzione e note di Carlo Curti, Domodossola, S. A. L. E. « Soda-litas », 1958, pp. 200, L. 1200.

Per tutti gli studiosi del Rosmini, queste pagine del Tommaseo sono un caro ricordo di famiglia, una testimo-

nianza di sentita amicizia, un meraviglioso saggio di letteratura e di poesia, una documentazione storica ineccepibile.

Chi vuol conoscere Rosmini, chi vuol comprendere quale risonanza lasciasse nell'anima degli amici e degli ammiratori, non può trascurare queste pagine.

Le note abbondanti ed erudite di Carlo Curto permettono, anche al lettore ignaro di tanti particolari e di tante questioni, di mettersi immediatamente a contatto coll'ambiente, e di comprendere le allusioni della prosa del Tommaseo.

L'entusiasmo dell'autore si trasmette infallitamente al lettore, e la lettura, oltreché istruttiva e gradevole, ci mette a contatto d'una meravigliosa pagina di storia e d'una figura di valore singolare.

L'umanità del Rosmini e del Tommaseo, in questo scritto, si fondono e, lungi dalle polemiche suscite dalla filosofia rosminiana, imprimono in chi legge un senso di profonda simpatia per i due grandi pensatori e per i due grandi italiani.

E. V.



Mons. ANTONIO PIOLANTI, *Natura e Grazia*, «Teologia per laici», vol. IV, Roma, AVE, 1958, pp. 306.

Alle sue numerose e apprezzate pubblicazioni teologiche, di cui parlammo ampiamente in «Salesianum», 1958, pagine 129-135, Mons. Piolanti aggiunge ora un «Corso completo di Teologia per laici» in cinque volumi, edito presso l'AVE di Roma. Il primo volume è dovuto alla penna esperta di P. Domenico Grasso, S. J. Questo, che presentiamo, è il secondo in ordine di tempo, quarto della serie, e abbraccia la trattazione sulla Creazione e sulla Grazia, con un capitolo finale sull'atto di fede.

La completezza e sobrietà dell'esposizione, la costante aderenza alle Fonti della Rivelazione e del Magistero, gli ampi e frequenti ricorsi al pensiero di

S. Tommaso, al quale sono generalmente ispirate anche le posizioni assunte dall'A. nelle questioni controverse, le note bibliografiche che chiudono ogni capitolo, fanno di quest'opera un agile e sicuro sussidio per confermare e nutrire la fede dei cattolici colti.

È da lamentare che numerose mende tipografiche, non sempre facilmente riscontrabili da un laico, possano qua e là rendere incomprensibile il testo o anche dar adito a interpretazioni erronee.

G. Q.



P. ALFREDO BOSCHI, S. J., *Attualità della vita religiosa*, Torino, L. I. C. E. - R. Berruti e C., 1958, pp. 63.

Presentato autorevolmente da P. Arcadio Larraona, Segretario della S. Congregazione dei Religiosi, questo volumetto affronta un tema di quelli che si dicono di attualità. È infatti da tempo che, in nome dello spirito moderno, si è scatenata un'offensiva contro la vita religiosa, e col pretesto di aggiornamento e di adattamento si vengono a misconoscere anche i valori essenziali della vita religiosa stessa.

Questo piccolo volume, con sicurezza di dottrina e sano equilibrio, illumina tutto il problema e traccia direttive sapienti di valutazione, per tutti quelli che vogliono avere idee esatte in proposito.

E. V.



Saint FRANÇOIS DE SALES, *Mémorial sur l'Eglise*, 1^{re} Partie des Méditations, Texte présenté et revu par LOUIS-FRANÇOIS DECHEVIS, Les Editions du Soleil Levant, Namur (Belgique), 1958, pagine 190.

Nella collezione «Les écrits des saints» è comparsa questa serie di meditazioni

sulla Chiesa, estratta dagli scritti di San Francesco di Sales. Curato diligentemente da L. F. Dechevis, con la presentazione di Francis Couttin, Presidente dell'Accademia Salesiana di Annecy, il volumetto si presenta davvero bene e inquadra a meraviglia l'opera del Santo nell'insieme della sua opera evangelizzatrice e dell'epoca in cui visse.

L'introduzione è sobria ma profonda, e il lessico e la bibliografia finale sono preziosi.

Queste pagine possono ancora oggi servire egregiamente per illuminare le menti dei cattolici sulla Chiesa e per difenderli dagli errori e dalla mentalità protestante.

E. V.

D. EUGENIO PILLA, *S. Gerardo Maiella*, Bari, Edizioni Paoline, 1958, pp. 302, L. 350.

Questa vita, pubblicata in occasione del secondo centenario della morte del Santo, è presentata da Mons. Lucato, Vescovo di Isernia e Venafro, vuol essere per la gioventù d'oggi un richiamo ai valori superiori e soprannaturali, di cui è ripiena l'esistenza del Taumaturgo di Muro.

D. Pilla ne ha delineato la figura con la sua solita facilità e con intento evidentemente popolare di edificazione. Ne è venuto fuori un libro che si legge tutto d'un fiato, per l'interesse della narrazione e per la singolarità della figura.

E. V.

Don LUIGI CÀSTANO, *Laura Vicuña, La eroica Figlia di Maria delle Ande Patagoniche*, Torino, S. E. I., 1958, pagine 278.

È un profilo e nello stesso tempo una pagina di storia, descritta con abile mano da D. Luigi Càstano, Consultore alla S. Congregazione dei Riti e Procuratore

Generale dei Salesiani. Da queste pagine balza viva la figura della fanciulla eroica, che costituisce il fiore più bello delle prime missioni delle Figlie di Maria Ausiliatrice nella Patagonia. Sullo sfondo dei primi tempi delle missioni Salesiane, coi loro eroismi e con i successi strepitosi, pur nella povertà degli inizi, si stacca questa soave e forte figura di fanciulla, contemporanea e di qualche anno più giovane di Zefirino Namuncurà, imitatrice di S. Domenico Savio, modello della gioventù femminile di quelle terre e di ogni terra, fiore cresciuto al vento e al clima rigido della Pampa. La gioventù di oggi può apprendere molto da questa fanciulla radiosa, che a 13 anni ha scalato le vette dell'eroismo.

E. V.

ALFREDO BOSCHI, S. J., *Digiuno eucaristico e Messe pomeridiane*, 3^a ediz., Torino, L. I. C. E., 1957, in-16, pagine 192, L. 450.

I Sacerdoti saranno riconoscenti al Padre Boschi per avere, con diligente tempestività, aggiornato alle più recenti disposizioni la trattazione già da essi apprezzata nelle due edizioni precedenti. Nonostante, infatti, che la disciplina del digiuno eucaristico sia stata estremamente semplificata col M. P. *Sacram Communionem*, rimane tutt'altro che inutile una guida chiara alla retta intelligenza dei documenti e alla ponderata soluzione dei possibili superstizi dubbi.

Tale è il lavoro del P. Boschi. Delle tre parti di cui consta, la prima offre un inquadramento storico-giuridico generale; la seconda studia nei particolari la disciplina attuale del digiuno eucaristico; la terza è riservata alla considerazione delle Messe e Comunioni pomeridiane. Conclude il tutto una doppia Appendice di documenti.

Il lavoro rivela padronanza dottrinale,

accuratezza e perspicuità di trattazione, aggiornamento e spiccato senso di equilibrio: tutte doti che non è facile trovare riunite e che, quindi, lo rendono particolarmente apprezzabile.

G. U.



CESARE LA SERRA, *Una vita sciupata. Confessioni di un apostolo dell'alfabeto*, Ristampa. Roma, 1957, in-8, pp. 70.
 — *Progetto di un Dizionario Universale*, 1958, in-8, pp. 7.
 — *L'Alfabeto italiano*, 1956, in-8, pp. 15.

L'A., con gli scritti sopra citati, auspica per la lingua italiana e per ogni altra lingua un alfabeto secondo il principio di Ascoli: A ciascun suono un sol segno e a ciascun segno un sol suono.

«In tutte kueste pubblikazioni mi proponevo di illustrare», dice l'A., «le benèfike konseguenze di una semplifikazione dell'ortografia, che noi riproduciamo con la grafia adottata da lui, per darne un'idea concreta: Majjor facilità di lettura e di skrittura per i bimbi e per y analfabéti - Idem per yi straniéri, kon la konseguenza di una majjor diffusione della lingua italiana nel mondo - Utilità di una majjore estensione dell'uso deyi accènti fònici e tònici - Introduzione dell'uso della dièresi sulle lèttere ö e ü, ke arrikirébbe l'alfabeto dei suoni dell'*eu* francese e dell'*u* francese, frekuentissimi anke nei dialétti italiani - Notévole diminuzione di lavoro mentale, e notévole risparmio di materiali ke deriverébbe da una non traskuràbile kontrazione di séni - Possibilità di ridurre il peso e il kòsto dei libri Braille per i céki - Majjor rapidità della skrittura e delle trasmisioni òtike e telegràfike - Benéfiko effetto psikolòjiko della razionalizzazione sulla mentalità del bambino - Majjor probabilità della assunzione dell'alfabeto italiano al ruolo di alfabeto konvenzionale internazionale -

Diffusione del koncepto di skrittura fonètika, kondizione necessaria per l'istituzione di un Dizionario Universale.

Non essendo compito della nostra rivista di discutere l'idea e la sua concretizzazione con i vantaggi che propone ed assicura l'A., ci limitiamo a far presente soltanto questo: esiste già da circa un secolo l'alfabeto latino, adattato secondo il principio di Ascoli alle varie lingue slave (boema, slovacca, slovena, croata), al lituano e al lettone. La soluzione prospettata dell'A., di cui abbiamo dato un saggio, è forse più consona alla lingua italiana, ma non certo adattabile, p. es. alle lingue slave. Esiste poi l'alfabeto dell'interlingua Esperanto, che potrebbe soddisfare pienamente l'A., e certo rende superfluo il suo sforzo nella compilazione di un altro alfabeto. Insomma, se l'idea ci pare degna di encomio, la realizzazione è solo una diversa variante di quelle già esistenti. Si comincerebbe, così, da capo ad imparare per ogni lingua il suo proprio alfabeto con la sua particolare pronuncia. Sarebbe davvero «una vita sciupata».

Per quanto riguarda il *Dizionario Universale* che l'A. presenta e di cui caldeggià la diffusione, diciamo solo che è meno costosa e più utile un'altra sua invenzione circa il numero 70, affinchè esso non sia sicuramente confuso con il 60: «... basterebbe kambiare nome al numero sette, kiamàndolo per esempio "zappa" (dalla sua forma). Avremmo "sessanta e zappanta" ».

Del resto la nostra simpatia per l'A. è piena. Ci commuove la sua umiltà quando scrive: «Mi preparo dunkue alla espiazione del Purgatorio, kon la speranza, ke il Judice Supremo mi akkòrdi kualke anno di kondòno, in konsiderazione delle amarezze provate nel kORSO di kuesta vita xupata». All'A. ottuage-nario auguriamo intense consolazioni nella presente e felicità eterna nella vita futura.

St. K.

Libri ricevuti

ABRANCHES CASSIANO DOS SANTOS, S. J., *Metafísica*. Coleção « Filosofia ». — Braga, Livraria Cruz, 1956, in-8, pp. 270.

Archivum Bibliographicum Carmelitanum, 2. *Ephemerides Carmeliticae (Supplementum)*. — Roma, 1957, in-8, pp. 323.

BARRA GIOVANNI, *Graham Greene. L'imboscata di Dio*. — Torino, L.D.C., 1958, in-16, pp. 27.

— *Clara Luce. Dio ti ama*. Collana « I convertiti di oggi », 1. — Torino, L.D.C., 1958, in-16, pp. 32, L. 50.

BENDISCHIOLI MARIO, *La Riforma Cattolica*. Collana « Universale Studium », 54. — Roma, Ed. Studium, 1958, in-16, pp. 183, L. 300.

Bibbia (La Sacra). Tradotta dai testi originali con note a cura del Pontificio Istituto Biblico di Roma. Vol. X: *Indici*. — Firenze, Ed. Salani, 1958, in-8, pp. 240, L. 1500.

— Vol. VII: *I Profeti*, 2: *Ezechiele-Daniele-Minori*. — Firenze, Ed. Salani, 1958, in-8, pp. 438, L. 1500.

— Vol. IX: *Gli scritti apostolici: Atti-Lettere-Apocalisse*. — Firenze, Ed. Salani, 1958, in-8, pp. 505, L. 1500.

BLANADET M. R., Can., *Rischiare la vita per Dio*. Collana « Seguimi » (*Risquer sa vie pour Dieu!*, Ed. La Maison du Livre, Rodez). — Milano, Ancora, 1958 pp. 153, L. 550.

BOSCHI P. ALFREDO, S. J., *Attualità della vita religiosa*. — Torino, L.I.C.E. - Berruti, s. d., in-16, pp. 64, L. 150.

— *Digieno eucaristico e messe pomeridiane dopo il Motu Proprio « Sacram Communio-nem » del 19 marzo 1957*, Ed. III. — Torino, L.I.C.E. - Berruti, s. d., in-16, pp. 188, L. 450.

CÀSTANO LUIGI, S.D.B., *Laura Vicuña. Eroica Figlia di Maria delle Ande Patagoniche*. — Torino, S.E.I., s. d., in-8, pp. xi-278, L. 800.

CAFFARENA JOSÉ GOMEZ, S. J., *Ser participado - ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*. Analecta Gregoriana, vol. XCIII. — Roma, Pont. Univ. Greg., 1958, in-8, pp. xi-283, L. 2000.

CALCAGNO F. X., S. J., FERRARIS C., S. J., *Ethica*. Ed. III renovata et aucta. — Napoli, M. D'Auria, 1956, in-8, pp. 333.

DANIEL-ROPS, *Storia della Chiesa del Cristo*. Vol. IV: *La Chiesa del rinascimento e della riforma*. Tomo I: *Una rivoluzione religiosa: la riforma protestante*. Trad. dal franc. — Torino, Marietti, in-8, pp. 530, L. 2200.

DE AMBROGIO CARLO, *Rodolfo Goethe. « Ho rifatto a rovescio il cammino di Lutero »*. — Torino, L.D.C., 1958, in-16, pp. 30, L. 50.

FIDEL G. MARTINEZ, *Estudios teológicos en torno al objeto de la fe y a la evolución del dogma*. I et II. — Oña (Burgos), Publ. de la Sociedad Internacional Francisco Suárez, 1958, in-8, pp. 120.

Saint FRANÇOIS DE SALES, *Mémorial sur l'Eglise*. 1^{re} partie des Méditations. Texte présenté et revu par LOUIS-FRANÇOIS DECHEVIS. — Namur, Ed. du Soleil Levant, 1958, in-16, pp. 189, Fr. b. 51.

GARRONE Mons., *L'Action Catholique: son histoire - sa doctrine - son panorama - son destin*. Encycl. du cath. au XX^{ème} siècle: « Je sais-je crois », 102. — Paris, Ed. Fayard, 1958, in-16, pp. 127, Frs. 350.

GELIN ALBERT, P. S. S., *L'âme d'Israël dans le Livre*. Encycl. du cath. au XX^{ème} siècle: « Je sais-je crois », 65. — Paris, Ed. Fayard, 1958, in-16, pp. 124, Frs. 350.

GUERRY EMILE, *La dottrina sociale della Chiesa*. Collana Sagitta « Problemi e documenti ». — Roma, Ed. Ares, 1958, in-8, pp. 232, L. 700.

HERMANS FRANCIS, *Ruysbroeck l'Admirable et son école*. Coll. « Textes pour l'Histoire Sacrée » de Daniel-Rops. — Paris, Libr. Fayard, 1958, in-16, pp. xiv-240, Frs. 850.

HÖPFL H., O.S.B., *Introductio generalis in Sacram Scripturam. Tractatus de inspiratione, canone, historia textus, hermeneutica*. Ed. VI noviter recensita quam curavit P. Ludovicus Leloir, O. S. B. — Neapolis, M. D'Auria - Roma, Ed. Arnodo, 1958, in-8, pp. xxiv-582.

IANNINO G. M., *La famiglia*. Collana « Edificare », 9. — Milano, Ancora, 1958, in-16 pp. 191, L. 500.

Isaia. A cura di ANGELO PENNA. *La Sacra Bibbia*. Volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate a cura di Mons. Salv. Garofalo. — Torino, Marietti, 1958, in-4, pp. x-632 con 18 t.f.t., L. 3000.

JENNY HENRI, *La Santa Messa. Pasqua del Signore*. Meditazioni. (*La Messe, Pâque du Seigneur*, Ed. Fleurus, Paris). — Milano, Ancora, 1958, in-16, pp. 172.

LA SERRA CESARE, *Una vita sciupata. Confessioni di un apostolo dell'alfabeto*. Ristampa. — Roma, 1957, in-8, pp. 70.

— *L'Alfabeto italiano*, 1956, in-8, pp. 15.

— *Progetto di un Dizionario Universale*, 1958, in-8, pp. 7.

LESAGE ROBERT, *Objets et habits liturgiques*. Encycl. du cath. au XX^{ème} siècle: « Je sais - je crois », 113. — Paris, Ed. Fayard, 1958, in-16, pp. 124, Frs. 350.

MARLE RÉNÉ, *Bultmann e l'interpretazione del Nuovo Testamento*. — Brescia, Morcelliana, 1958, in-8, pp. 293, L. 1500.

MARTINS DIAMANTINO, S. J., *Teoria do conhecimento*. Coleção « Filosofia ». — Braga, Livr. Cruz, 1957, in-8, pp. 251.

— *O problema de Deus*. — Braga, Livr. Cruz, 1957, in-8, pp. 240.

MEHL ROGER, *La rencontre d'autrui. Remarques sur le problème de la communication*. Collection « Cahiers théologiques », 36. — Neuchatel, Delachaux & Niestlé, 1955, in-8, pp. 60.

MUZIO GIUSEPPE, *Tomismo e idealismo. Note critiche sul problema gnoseologico-pedagogico*. — Roma, Ed. Paoline, 1958, in-16, pp. 60, L. 100.

MUÑOZ-ALONSO ADOLFO, *El Bien Común de los Españoles*. Colección « Bien Común ». — Madrid, Ed. Euramerica, 1956, in-8, pp. 70.

— *Las ideas filosóficas en Menéndez Pelayo*. — Madrid, Ed. Rialp, 1956, in-8, pp. 186.